Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament

Marti, Jesaja



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen





KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

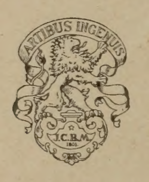
VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG X:

DAS BUCH JESAJA.



TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1900.

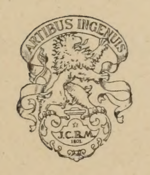
DAS BUCH JESAJA

ERKLÄRT

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.



TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1900.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

ZU

BASEL

ZUM DANK FÜR DIE DEM VERFASSER VERLIEHENE WÜRDE EINES
DOCTORS DER THEOLOGIE

EHRERBIETIGST GEWIDMET

VON DEM

SCHÜLER UND COLLEGEN

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Jesaja.

1) Die Stellung im Kanon. Das Buch Jesaja nimmt in unseren Ausgaben des hebr. AT die erste Stelle unter den sog. prophetae posteriores ein, die ihm neben den spanischen MSS und der ältesten bekannten Handschrift, dem Codex Babylonicus Petropolitanus vom Jahre 916, der die prophetae posteriores enthält, die Juden nachweisbar schon im 3. und 4. Jahrh. einräumten (vgl. ORIGENES † 254 und HIERONYMUS † 420 im Prologus galeatus). Im Talmud (Barajtha Baba Bathra fol. 14[b]) hat sich aber noch Kunde davon erhalten, dass einmal die Reihenfolge Jeremia, Hesekiel, Jesaja, Dodekapropheton galt, also das Buch Jesaja an dritter Stelle stand, wo es sich auch in mehreren deutschen und französischen MSS findet. Diese alte Tradition kann jedoch nicht zur Erklärung der Verbindung von Jes 1—39 mit Jes 40—66 beigezogen werden; denn nach der vorangehenden Barajtha Baba Bathra fol. 13[b] waren noch im 1. und 2. Jahrh. nicht alle Zweifel überwunden, ob man überhaupt die alttestamentlichen Schriften oder mehrere derselben auf einer Rolle oder in einem Bande vereinigen dürfe, also konnte die Reihenfolge der einzelnen Schriften jedenfalls noch nicht lange bestimmt sein. Dass es in dieser Hinsicht vor der Sammlung der Schriften in einen Band keinen festen Brauch gab, zeigt auch LXX, in der Jesaja zwischen Maleachi und Jeremia steht.

2) Alte Nachrichten über das Vorhandensein des Buches oder einzelner seiner Teile. Die ersten Zeugnisse finden sich in der Chronik, also erst nach 300 v. Chr., und sie lauten merkwürdig genug. Nach II Chr 32 32 gelten die historischen Capitel Jes 36—39 als das Werk des Propheten Jesaja, aber sie stehen nicht in einem Buche Jesaja, sondern in dem „Buche der judäischen und isralitischen Könige“ (סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל). Dann erinnert II Chr 36 22 f. resp. Esr 1 1-3 an die in Jes 44 28 zu lesende Weissagung von dem Wiederaufbau des Tempels durch Cyrus als an ein Wort Jeremias. Demnach gab es um 300 v. Chr. jedenfalls noch kein Jesajabuch, das Cap. 36—39 und Cap. 40—66 des jetzigen Jesaja enthielt. Etwas weiter führt das Buch JSir 48 22-25 aus dem Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. Denn diese Stelle erwähnt, dass der König Hiskia durch Jesaja Heilung erfuhr und der Prophet „die Trauernden Zions tröstete“ und „das Verborgene, ehe es kam“ verkündigte. Damit ist sowohl auf Cap. 38, wie auf Cap. 40—66 hingewiesen (vgl. 42 9 und bes. 61 2 f.); also galt am Anfang des 2. Jahrh. Jes 40—66 als jesajanisch. Immerhin ist

auch aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, wie das Jasajabuch damals aussah; ganz besonders ergiebt sich aus JSir 48 22-25 sowenig, wie aus II Chr 32 32 36 22 f. etwas über die Gestalt der Sammlung Cap. 1—35: wenn überhaupt eine solche Sammlung schon vorhanden und selbst wenn Cap. 36—39 damit verbunden war, so ist auch dann nicht gesagt, dass sie schon alle die Stücke enthielt, welche sich jetzt in Cap. 1—35 finden. Diese Frage kann auch nicht durch den Hinweis auf den damals erfolgten Abschluss der zweiten Schicht des Kanons erledigt werden; denn einmal ist es durch nichts erwiesen, dass dieser Abschluss um 200 v. Chr. erfolgte, und dann könnte es nur ein relativer Abschluss gewesen sein, der immer noch Zusätze und Nachträge zu den unter die Propheten aufgenommenen Schriften gestattete. Wenn es sich nämlich zeigt, dass das Buch Jesaja Stücke enthält, die erst um 100 v. Chr. entstanden sein können, so hat dasselbe eben seine jetzige Gestalt erst nachher erhalten. Als ein sicheres Zeugnis des Vorhandenseins des jetzigen Jesajabuches wird man daher erst Lk 4 17 gelten lassen können, nach welcher Nachricht Jesus aus dem ihm in der Synagoge zu Nazareth überreichten βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου die Stelle 61 1 2 vorliest. Immerhin wird das Jesajabuch bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert so, wie wir es besitzen, existiert haben.

3) **Gliederung des Buches.** Schon aus der Betrachtung der alten Nachrichten über das Jesajabuch hat sich ergeben, dass es nicht einheitlich, sondern aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Als solche sind Cap. 36—39 und Cap. 40—66 gekennzeichnet worden, sodass wir bereits die drei Teile Cap. 1—35, Cap. 36—39 und Cap. 40—66 zu unterscheiden haben. Wenn man von inneren Gründen absieht, so lassen sich die beiden letzten Teile als Einheiten betrachten; denn die Capp. 36—39 sind ein historischer Abschnitt und die Capp. 40—66 werden formell durch die Wiederkehr derselben Worte: *Für die Gottlosen giebt es kein Heil* (48 22 57 21) und durch die Ausführung desselben Gedankens am Ende des ganzen Teiles (66 23 f.) zusammengehalten, sodass seit RÜCKERT viele darin die Andeutung einer bereits vom Autor beabsichtigten Trilogie haben erkennen wollen (s. aber zu 48 22 und 66 23 f.). Dagegen erhellt schon aus äusseren Anzeichen auf das Klarste, dass die übrigbleibenden Capp. 1—35 keine Einheit sind. Die drei Überschriften mit Nennung des Namens Jesajas und seines Vaters (1 1 2 1 13 1) weisen darauf hin, dass einmal Cap. 1 resp. 1 1—2 4 (s. S. 23 f.) und Cap. 2—12 gesondert existierten und dass auch mit 13 1 ein neues selbständiges Stück eingeleitet wird. In diesem letztern aber bindet das zehnmalige מַשָּׂא in den Überschriften (13 1 14 28 15 1 17 1 19 1 21 1 11 13 22 1 23 1, sonst nur noch 30 6) die Capp. 13—23 und ebenso das sechsmalige הוֹי (28 1 29 1 15 30 1 31 1 33 1), dem vielleicht, um die Siebenzahl voll zu machen, הֵן in 32 1 beizugesellen ist, die Capp. 28—33 enger zusammen, sodass also der letzte Teil Cap. 13—35 selber wieder in die vier Stücke Cap. 13—23, Cap. 24—27, Cap. 28—33 und Cap. 34 f. zerfällt. Beachtet man diese Merkmale und überschaut die 35 Capitel, so gewinnt man den Eindruck, dass man den drei kleineren Gruppen 2 1 5—12 6, Cap. 13—27 und Cap. 28—35 gegenübersteht, denen 1 1—2 4 als Einleitung vorgesetzt ist, und dass die Anordnung der drei Gruppen sich nach dem Vorbild der Disposition Hesekiels (vgl. auch Jeremia in LXX) gerichtet hat, nämlich so, dass die erste Gruppe in der Hauptsache die an zeitgeschichtliche Ereignisse sich anschliessenden Worte des Propheten enthält, die zweite Gruppe aus den Worten über die fremden Völker und die gesamte Völkerwelt

besteht und die dritte Gruppe das Bild des eschatologischen Geschickes Jerusalems im Auge hat. Somit weist schon nach äusseren Merkmalen das Buch Jesaja eine reiche Gliederung auf; diese wird durch die genaue Betrachtung des Inhalts nicht nur bestätigt, sondern noch bedeutend vermehrt.

II. Übersicht über die einzelnen Teile des Buches.

1) Die Zusammensetzung von Cap. 40—66. Die von der Chronik (II Chr 36 22 f.) noch nicht zum Jesajabuch gezählten Capp. 40—66 (s. o. I 2) galten bis an das Ende des 18. Jahrhunderts, wenn man von dunkeln Andeutungen ABEN ESRAS absieht, allgemein als jesajanisch. Erst im Jahre 1775 ist von DÖDERLEIN mit Bestimmtheit die nichtjesajanische Herkunft von Cap. 40—66 ausgesprochen worden; heute darf diese Erkenntnis als von der Wissenschaft allgemein angenommen bezeichnet werden. Die Capitel haben auch einen ganz anderen geschichtlichen Hintergrund als den des 8. Jahrhunderts und vertreten ganz andere Anschauungen als die des Propheten Jesaja (vgl. IV 2 3); das ist so augenscheinlich und wird von jedem Verse bestätigt, dass es überflüssig ist, den Beweis hier erst erbringen zu wollen, und dass für die Gründe einfach auf die Erklärung verwiesen werden darf. Aber Cap. 40—66 sind selber nicht das Werk eines Autors, sondern zerfallen in die beiden Teile Cap. 40—55 und Cap. 56—66.

a) Cap. **40—55** ist abgesehen von den späteren Zuthaten (vgl. z. B. 41 11-16 44 9-20 46 6-8; die Zusätze in 48 1-11 48 17-19 50 10 f. 52 3-6) eine einheitliche Schrift, von der weder die Capp. 49—55 abzutrennen, noch die Ebed-Jahwe-Gedichte 42 1-4 49 1-6 50 4-9 52 13—53 12 auszuscheiden sind (vgl. die Erklärung und bes. S. 360 f.), und die um 540 v. Chr. entstanden ist (s. bes. S. 268 f.). Der Autor derselben ist nicht bekannt; jedenfalls aber hat er nicht unter den Exulanten in Babylonien geweilt (vgl. zu 52 11), was sich auch, wie DUHM hervorgehoben hat, daraus ergiebt, dass ihm Hesekiel unbekannt ist. DUHM vermutet, dass er „in einem am Libanon, etwa in Phönicien gelegenen Ort“ schrieb, wahrscheinlicher ist die Annahme EWALDS und BUNSENS, dass er in Ägypten lebte, (wenn er auch schwerlich, wie letzterer vermutete, Baruch war). Dann erklärt sich nicht nur, dass er von den thatsächlichen Verhältnissen, unter denen die Exulanten in Babylonien lebten, so wenig wusste, sondern vor allem, dass er mehrmals gerade Ägyptens gedenkt (43 3 45 14-17), dass er an den Amonkult erinnert (s. zu 45 19) und in der Aufzählung der Enden der Erde nur den Süden durch den Namen eines Landes und zwar Syenes bezeichnet (vgl. 48 12).

b) Cap. **56—66** stammt aus der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr.; der Verf. schrieb in Jerusalem kurz vor der ersten Ankunft Nehemias d. i. vor 445 v. Chr. Die Schrift weist keine grösseren fremden Bestandteile auf (vgl. 59 5-8 64 9-11 66 23 f.) und ist wohl auch in ursprünglicher Anordnung erhalten (s. S. 362).

2) Die Zusammensetzung von Cap. 1—39 ist viel komplizierter. Zunächst hebt sich von dem Übrigen ab

a) Cap. **36—39**, der aus II Reg entnommene geschichtliche Anhang, der einst, bevor sich die Capp. 40—66 anfügten, den Abschluss des Jesajabuches bildete (vgl. einen ähnlichen Anhang Jer 52). Die Herübernahme aus II Reg erfolgte erst nach der Abfassung der Chronik, aber wohl vor der Zeit Jesus Sirachs (s. o. I 2), also im Laufe

des dritten Jahrhunderts v. Chr. Über Cap. 36—39 und seine verschiedenen Bestandteile s. S. 267f.

b) In Cap. **1—35** sind eine grosse Anzahl kleinerer Stücke vereinigt, die jetzt abgesehen von dem Einleitungskapitel zu drei Gruppen sich zusammenordnen.

Die Einleitung 1 1—2 5 ist eine Komposition, die an die jesajanischen Stücke (1 2–26) zwei spätere reiht, welche frühestens aus dem fünften Jahrhundert stammen (s. S. 23 und 27f.). Diese einleitende Sammlung ist demnach nicht vor dem vierten Jahrhundert abgeschlossen.

Die erste Gruppe 2 6—12 6 ist wieder zusammengesetzt aus kleineren Sammlungen. Voran steht 2 6—4 6: die Gerichtsdrohung über Jerusalem und Juda samt einem eschatologischen Anhang, der erst nach Maleachi und Jes 56—66 entstanden ist und, da er vom Sammler selber herrühren wird, die Entstehung dieser kleinen Gruppe 2 6—4 6 frühestens ins vierte Jahrhundert verweist (s. S. 52f.). Dann folgt 5 1–30: eine neue Ankündigung des Gerichts, die in v. 30 einen tröstlichen Zusatz erhielt; vielleicht gehörte einmal dazu auch 9 7—10 4 (vgl. hierüber S. 59f. 63 und 101). Eine weitere Sammlung bildet 6 1—9 6; sie unterscheidet sich von den vorangehenden dadurch, dass sie erzählende Stücke enthält. Die den Reden Jesajas auch hier beigefügten tröstlichen Worte beweisen, wie andere Zuthaten, dass die Sammlung erst nach der Einführung des Gesetzes durch Esra-Nehemia abgeschlossen ist (s. bes. S. 95f.). Die letzte Sammlung 10 5—12 6, eine kleine Eschatologie, enthält so späte Bestandteile, dass, wenn nicht schon der Abschluss dieser Sammlung, so doch jedenfalls die Redaktion der ganzen ersten Gruppe Cap. 2—12 an das Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt werden muss (s. S. 110 116 und 117).

Die zweite Gruppe Cap. 13—27 umfasst hauptsächlich Prophetieen über fremde Völker und die gesamte Völkerwelt. Nur sehr wenige Abschnitte gehen auf den Propheten Jesaja zurück, nämlich 17 1–11 + 18 5f. 18 1 2 4 [20 1 3 4 6] 22 1–5 12–14 und 22 15–18; die übrigen stammen aus sehr verschiedener Zeit, führen aber zu einem nicht unbeträchtlichen Teil sicher in das zweite Jahrhundert, ja bis an das Ende desselben. Der Abschluss dieser Sammlung kann daher kaum lange vor das Jahr 100 v. Chr. gesetzt werden; vgl. z. B. 19 16–25 22 24f., sowie Cap. 24—27. Den Grundstock bilden die genannten jesajanischen Stücke über Aram und Ephraim, über Kusch und Misraim, über Jerusalem und einen königlichen Beamten; um diesen Kern, der sich in der Hauptsache auf fremde Völker bezieht, gruppieren sich die Orakel über andere auswärtige Völker, und am Schlusse fügt sich noch Cap. 24—27, die Apokalypse vom Weltgericht und dem darauffolgenden Heile, über deren Zusammensetzung S. 201f. zu vergleichen ist, an. Der Gesichtspunkt, nach welchem sich die Anordnung der Orakel Cap. 13—23 vollzog, ist nicht mehr erkenntlich; jetzt sind sie durch die zehnfache Überschrift מַשָּׂא zusammengebunden (s. o. I 3), und soviel ist wenigstens zu sehen, dass man das Orakel über Ägypten als Cap. 19 zu 18 1–4 und 20 1–6 setzte, weil man das auf dasselbe Volk Bezügliche beisammen haben wollte.

Die dritte Gruppe Cap. 28—35 ist in ihrer jetzigen Zusammensetzung schwerlich älter als die zweite Gruppe. Die beiden letzten Capp. 34f., ein Anhang zu der dritten Gruppe wie Cap. 24—27 zu der zweiten, stammen aus dem zweiten Jahrhundert (s. S. 248), und die durch הוי resp. הֵן zusammengebundenen Capp. 28—33 (s. o. I 3) weisen neben jesajanischen Stücken, die fast sämtlich aus der Zeit des

ägyptischen Bündnisses herrühren, Abschnitte auf, deren Entstehung in das zweite Jahrhundert weist (vgl. z. B. zu 29 16–24 S. 218 und zu 30 27–33 S. 230). Im Übrigen zeigt sich hier wiederum dasselbe Verfahren, wie in Cap. 1—12, dass man an die alten Bestandteile Stücke gefügt hat, welche im Gegensatz zu jenen das Glück der messianischen Zeit schildern.

III. Die Entstehung des Buches Jesaja.

1) Vorbemerkungen. Das Buch Jesaja ist, wie sich aus der Übersicht über seine einzelnen Teile ergeben hat, eine kleine Bibliothek prophetischer Schriften; aber diese sind, schon nur literarisch betrachtet, sehr verschieden. Die einen sind im Grossen und Ganzen so erhalten, wie sie aus der Hand ihres Verfassers hervorgegangen sind, die andern dagegen das Produkt eines langen Processes, der sich über Jahrhunderte erstreckt. Dieser Unterschied hängt einerseits mit der verschiedenen Entstehungszeit and andererseits damit zusammen, dass die alte Zeit überhaupt den Begriff des literarischen Eigentums und des Autorrechtes des Verfassers nicht kannte. Man trug daher keine Bedenken, Schriften durch spätere Zugaben zu bereichern, und dies um so weniger, als man sich nicht aus gelehrtem historischem Interesse, sondern zu dem praktischen Zwecke der religiösen Belehrung und Erbauung solche Schriften verschaffte. Es ist darum auch ganz natürlich, dass diejenigen Schriften am meisten Bereicherung erfuhren, welche einer Periode entstammten, mit deren religiösen Anschauungen sich die folgende Periode nicht mehr in Übereinstimmung befand, und dass in dieser Hinsicht gerade das Exil einen gewaltigen Einschnitt bezeichnet. Vom Exil ab hat sich in der Religion keine solche Veränderung mehr vollzogen, dass nicht auch die spätere jüdische Dogmatik der Synagoge ihre Theologie im Wesentlichen schon in den exilischen und den ersten nachexilischen Schriften hätte finden können. Darum weist die Schrift Deuterojesajas Cap. 40—55 nur kleinere spätere Zugaben auf, solche z. B., die später besonders beliebte Gedanken wie die von der Unvernunft des Götzendienstes oder von der Vernichtung der Feinde Zions in der Nähe Jerusalems ausführten (vgl. 44 9–20 46 6–8 und 41 11–16), und ist die im fünften Jahrhundert entstandene Schrift Cap. 56—66 sogar fast völlig intakt auf uns gekommen. Um so mehr fand man es nötig, die von der Zukunft ganz anders als die nachexilische Dogmatik redenden Stücke des Propheten Jesaja aus dem achten Jahrhundert reichlich mit Zusätzen und Beifügungen zu vermehren, um ihnen die rechte Deutung zu geben und sie in Einklang mit dem Glauben und der Hoffnung der nachexilischen Zeit und mit der Lehre der Synagoge zu bringen. Als charakteristische Beispiele dieser Art und Weise der Umdeutung durch Hinzufügung auch nur kleiner Abschnitte seien hier nur erwähnt 5 30 und 31 5–9; bisweilen scheint durch eine derartige Beigabe die Textordnung gestört worden zu sein, vgl. Cap. 17 f., wo der 17 12–14 stehende Abschnitt die ursprüngliche Fortsetzung, die sich jetzt 18 5 f. findet, verdrängt hat.

2) Der Kern des Jesajabuches. Jesaja hatte, wie die alten Propheten überhaupt, durch das mündlich gesprochene Wort seinen prophetischen Beruf zu erfüllen. Wenn gleichwohl auch er, wie seine Vorgänger Amos und Hosea, geschrieben hat, so geschah es, um sein gesprochenes Wort in weitere Kreise zu tragen und die Erinnerung an dasselbe zu erhalten. Die Niederschrift diente somit demselben Zwecke, wie die Aufstellung jener Tafel mit der für jedermann leserlichen Inschrift (8 1 f.) und

die Benennung seiner Kinder mit bedeutungsvollen Namen (8 3 f. vgl. 7 3). Dass Jesaja auch einige seiner Reden in kleineren Schriften vereinigt hat, ist aus der bestimmten Nachricht 30 8 und aus der Andeutung 8 16 zu entnehmen. Nach 30 8 hat Jesaja nämlich am Ende seiner Laufbahn seine Worte aus der Zeit des ägyptischen Bündnisses in ein „Buch" geschrieben und zwar zu dem Zwecke, *dass es sei für eine spätere Zeit zum Zeugen für immer*, also dass es Zeugnis von der Thätigkeit des Propheten und der Wahrheit seiner Verkündigung ablege. Dieses „Buch" wird die jesajanischen Stücke von Cap. 28—30 ev. 31 enthalten haben: 28 1–4 7–22 29 1–4^{a} $5^{b\beta}$ 6 9 f. 13 f. 15 30 1–3 8–17 [31 1–3 4 $5^{a\alpha}$]. Dasselbe Ziel hat Jesaja geleitet, wie man aus 8 16 erschliessen darf, als er die Schrift zusammenstellte, in der er, in der ersten Person von sich redend, seine Erlebnisse aus der ersten Zeit seines Wirkens von der Berufung bis zum syrisch-ephraimitischen Krieg aufzeichnete: 6 1–11 7 2–4^{a} 5–8^{a} 9–14 16 8 1–4 5–8^{a} 11–15 16–18 (vgl. S. 88). In beiden Schriften haben wir „das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten" (DUHM). Dass sie von Jesaja selber einst schon verbunden wurden, ist unwahrscheinlich; auch lässt sich kein weiteres Stück entdecken, das mit Sicherheit einer dieser beiden Schriften zugewiesen werden dürfte. Das Stück einer Jesajabiographie, Cap. 20, das man als zu einer Überleitung von der ersten zur zweiten Schrift gehörig anzusehen versucht ist, fällt schon deshalb ausser Betracht, weil es in dritter Person von Jesaja spricht. Es machen somit den ältesten auf Jesaja selber zurückzuführenden Kern des Jesajabuches jene einzelnen Flugblätter und die beiden genannten Schriften aus. Allerdings ist nicht anzunehmen, dass Jesaja noch selber seine „Werke" gesammelt habe; überhaupt wird nicht alsobald eine irgendwie vollständige Sammlung veranstaltet worden sein, wenn auch in den Kreisen seiner Anhänger die Mehrzahl seiner „Schriften" wird vorhanden gewesen sein und vielleicht gerade dort Cap. 20 zur Verbindung der beiden „Vermächtnisse" entstanden ist. Auf jeden Fall sind nicht alle Flugblätter und auch jene Schriften nicht vollständig erhalten, wie dies mit gutem Rechte DUHM aus 7 3 folgert, wo die unvermittelte Einführung Schĕar-jaschubs voraussetzt, dass schon vorher von diesem Knaben Jesajas die Rede war.

3) Die weiteren Schicksale der jesajanischen Schriften. Zunächst hatte jedes einzelne jesajanische Stück seine eigene Geschichte; es war in den Händen seines Besitzers, wurde wohl auch noch, wie schon zu Jesajas Lebzeiten, durch Abschrift vervielfältigt. Später wurden auf dem Original und den Abschriften, wo freier Raum war, zur Ergänzung des Inhalts spätere Prophetenworte hinzugefügt (vgl. hiezu die Bemerkungen über Cap. 1 S. 23 f.), die bei neuer Abschrift natürlich ebenfalls Aufnahme fanden.

Als Zeitpunkt für den Beginn solcher Vermehrung ist schon nach den Vorbemerkungen (s. o. III 1) das Ende der exilischen und der Anfang der nachexilischen Periode vorauszusetzen, und diese Erwartung bestätigt sich durch die Thatsache, dass sozusagen keine vorexilischen Zuthaten bei den jesajanischen Stücken zu entdecken sind. Also bis ins Exil blieben die jesajanischen „Schriften" unverändert; aber jetzt wo der Ausblick in die Zukunft ein anderer geworden war, kamen die Zugaben hinzu, welche der neuen Zukunftserwartung Ausdruck liehen. Ihr natürlicher Platz war am Ende der alten Stücke, und sie können geradezu als Merkzeichen für die Endpunkte der damaligen Sammlungen gelten, also einerseits uns zeigen, wie weit die Sammlungen

reichten, und andererseits, dass sie noch einzeln existierten. So sind z. B. im Laufe der nachexilischen Periode hinzugekommen 2 2-5 4 2-6 9 1-6 u. s. w. und darf z. B. aus der Stellung von 4 2-6 geschlossen werden, dass sich bereits vor dem Antritt dieser Verse die einzelnen „Flugblätter“ von 2 6—4 1 vereinigt hatten. Diesen Process der Sammlung in seinen einzelnen Stadien genau zu verfolgen, fehlen die Mittel, es muss unsicher bleiben, wann die einzelnen grösseren Sammlungen, die Grundlagen jener drei Gruppen von Jes 1—35, veranstaltet wurden, ebenso auch, ob schon alle drei Gruppen vor der letzten Diaskeuase zusammenkamen. Sicher ist nur, dass es vor 200 v. Chr. (s. I 2) ein Jesajabuch gab und dass die letzte Diaskeuase erst um 100 v. Chr. erfolgte.

4) **Das Jesajabuch des 3. Jahrhunderts und die letzte Diaskeuase.** Welche Stücke innerhalb der Capp. 1—35 zu dem Jesajabuch des 3. Jahrhunderts gehörten, ist unbestimmbar; leichter lassen sich die Stücke bezeichnen, die sich noch nicht darin finden konnten, nämlich alle jene Abschnitte, die erst in dem 2. Jahrhundert entstanden sind, aber es wäre auch wohl möglich, dass z. B. nicht nur Cap. 24—27, sondern die ganze zweite Gruppe Cap. 13—23, auch die ihr zu Grunde liegenden jesajanischen Stücke, ihm noch fehlten. Kurz, ein Grundstock von Jes 1—35, jesajanische und spätere Stücke enthaltend, war jedenfalls vorhanden, bereits waren auch Capp. 36—39 demselben angehängt und die wohl schon vorher vereinigten Capp. 40—66 mit demselben verbunden.

Beruht die Ansicht über diese Zusammensetzung des Jesajabuches ganz auf JSir 48 22-25 (s. über diese Stelle o. I 2), so giebt die jetzige Gestalt des Buches sichere Kunde von der letzten Diaskeuase desselben. Natürlich ist, da das Buch aus verschiedenen Sammlungen besteht, schwer zu unterscheiden zwischen dem, was noch auf die letzten Veranstalter der einzelnen Sammlungen zurückgeht, und zwischen dem, was erst auf Rechnung des Sammlers des Ganzen gehört. Beide Thätigkeiten liegen zeitlich nahe beisammen, auch sind die Anschauungen des Sammlers des Ganzen daher nicht gross von denen seiner unmittelbaren Vorgänger verschieden. Im Grossen und Ganzen lässt sich aber das Werk der letzten Diaskeuase dahin charakterisieren, dass sie die bereits durch die Bereicherungen begonnene Umgestaltung der jesajanischen „Schriften“ zu einem prophetischen Religionsbuch der nachexilischen Gemeinde resp. der jüdischen Synagoge durchführte. Diesem praktischen Zwecke diente die Disposition der Capp. 1—35 in drei Gruppen nach dem Vorbild des Buches Hesekiel (s. I 3), sowie die Aufnahme später eschatologischer Stücke (wie z. B. Cap. 24—27 33 34 f., die der Hoffnung und Anschauung des zweiten Jahrhunderts Ausdruck gaben) und die Hinzufügung von Eigenem, das zur Wegleitung für die richtige Auffassung oder zur Vervollständigung notwendig erschien. Da Stücke Aufnahme gefunden haben, die bis nahe an das Ende des zweiten Jahrhunderts hinabreichen, so kann frühestens um 100 v. Chr. unser jetziges Jesajabuch vorhanden gewesen sein.

IV. Die geschichtliche, insbes. die religionsgeschichtliche Bedeutung des Buches Jesaja.

1) **Jesaja, der Prophet des achten Jahrhunderts.** Jesaja (יְשַׁעְיָהוּ, LXX Ἡσαΐας, Vulg. *Isaias*), nach dem das ganze Buch den Namen ישעיה (die abgekürzte Form) erhalten hat, ist der Sohn 'Amōṣ' (אָמוֹץ). So unbekannt dieser 'Amōṣ ist, der

nicht mit dem Propheten ʿAmōs (עָמוֹס) verwechselt werden darf, kann es doch kein Zweifel sein, dass Jesaja aus den vornehmen, aristokratischen Kreisen Jerusalems stammte (vgl. 3 1–15 16 17 24 4 1 22 16 8 2) und auch selbst dem königlichen Hause nicht ferne stand (vgl. 7 3). Im übrigen weiss man über seine Familienverhältnisse nur, dass er verheiratet war, und zwar mit nur einer Frau (8 3), und dass er mehrere Söhne besass, die von ihm prophetisch bedeutungsvolle Namen bekommen hatten (שְׁאָר יָשׁוּב 7 3, מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז 8 3, vgl. auch 8 18).

Seine prophetische Wirksamkeit reicht nachweisbar von 740 v. Chr., von dem Todesjahre ʿAzarjahu-ʿUzzijjahus, in welchem er zum Propheten berufen wurde (6 1), bis in das Jahr 701 v. Chr., das Jahr des Zuges Sanheribs gegen Jerusalem, in welches seine letzte sicher datierbare Prophetie fällt (vgl. 22 1–5 12–14). In diesen vier Jahrzehnten begaben sich jene wichtigen Ereignisse, die alle zusammenhangen mit dem kräftigen Aufblühen der assyrischen Macht und ihrem energischen Eingreifen in die Geschicke der westlichen Kleinstaaten unter den grossen Königen Tiglat-Pileser III. (745—727), Schalmaneser IV. (726—722), Sargon (721—705) und Sanherib (704—681), nämlich zunächst der syrisch-ephraimitische Krieg gegen Juda (734), dann der Fall von Damascus (732), Samarien (721), und Asdod (711) und schliesslich der Abschluss eines Bündnisses mit Miṣraim (704), das den Assyrer Sanherib bis vor die Thore Jerusalems führte (701). In diese Situation, vor allem in die Verhältnisse in Israel und Juda während dieser Periode, leuchten die Worte des dem Hofe zu Jerusalem nahestehenden Propheten hinein. Die meisten derselben lassen sich auch noch mit ziemlicher Sicherheit nach diesen Ereignissen datieren; es gehören

in die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Überfall Judas, also vor 734: 2 6–22* [5 1–7?] 9 7—10 4 + 5 26–30* 17 1–11 + 18 5 f., vgl. auch 6 1–11;

in die Zeit dieses Krieges, also in das Jahr 734: 7 1–25* 8 1–4 5–8a 11–15 16–18;

vor den Fall Samariens, also vor 721: 3 1—4 1* [5 1–7?] [18 1 2 4?] 28 1–4;

um die Zeit des Falles Asdods (711): 20 1–6 und

in die Jahre des Bündnisses mit Miṣraim (704—701): 1 19–26 28 7–22 29 1–8* 9 f. 13 f. 15 30 1–5 6b 7a 8–17 31 1–3 4 5a* 22 15–18 1 2–17 22 1–5 12–14.

Jesajas Urteil lautete anders als das am Hofe und bei den Politikern zu Jerusalem, anders als das des Volkes in seiner Gesamtheit: Wo sie alle zitterten wie Espenlaub, stand er unerschütterlich fest (Cap. 7); wo sie sich in lautem Jubel der Freude über die glückliche Rettung hingaben, schwebte ihm der bevorstehende Unglückstag vor der Seele und sah er den Tod in das Freudenfest hineingrinsen (22 1–5 12–14). Die weisen Diplomaten zogen die materiellen Faktoren und die politischen Konjunkturen in Berechnung, und das Volk hoffte auf den Kultus und die Hilfe von Assur oder Ägypten. Jesaja kannte eine andere Macht, die entscheidet, und überschaute die Ereignisse von höherer Warte. Für ihn handelte es sich in den Kämpfen seiner Zeit nicht um die Gegensätze von Jerusalem und Samarien oder von Jerusalem und Nineve, sondern um den viel tieferen Gegensatz der Geltung eines höheren geistigen Prinzips oder der irdischen Mittel und Mächte. Das höhere geistige Prinzip ist Jahwe, dessen Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt und dessen Forderungen Recht und Sittlichkeit sind. Mögen die Politiker darüber als über Abc-Schülerweisheit spotten (28 9 f.), und mag die Menge noch so verstockt sein, dass sie nichts davon „erkennt“ noch „merkt“ (6 9), die Geltung des höheren geistigen Prinzips und der

damit verbundenen sittlichen Ordnung muss sich durchsetzen (31 3): wer „glaubt“ d. h. wer sie anerkennt, wird „bleiben“ (7 9 vgl. 30 15); wer sie aber nicht anerkennt, geht unter. Darum ist das Gericht Jesajas erstes und letztes Wort über das widerspenstige und stumpfsinnige Volk (Cap. 2 u. 22); nur in dem engen Kreise seiner wenigen Jünger kann er den Keim zu der geistigen Gemeinschaft finden, welcher die Zukunft gehört (8 16–18). Diese Zukunft selber hat Jesaja nicht geschildert und nicht von den Ereignissen nach dem Gerichte gesprochen; er ist nicht der Prophet der Eschatologie, sondern des „Glaubens“, des in Jahwe ihm kund gewordenen geistigen Prinzips und der in demselben gegebenen sittlich-religiösen Macht, und er bleibt der Prophet des „Glaubens“, auch wenn er unaufhörlich das Gericht verkündigen muss, weil seine Volksgenossen die religiös-sittlichen Forderungen nicht erfüllen, welche die über die Volksreligion zu einer höheren Stufe erhobene Religion Jahwes an sie stellt.

2) **Deuterojesaja, der Prophet des sechsten Jahrhunderts.** Es ist eine ganz andere Weltlage, in welche die Capitel Jes 40—55 uns führen. Es gab nicht nur kein Nordisrael mehr, auch der judäische Staat war verschwunden, der Tempel zu Jerusalem lag in Trümmern, der Grossteil der früheren Bevölkerung war in das Euphratland weggeführt und ein Teil des im Lande gelassenen Restes nach Ägypten geflohen. An Stelle der assyrischen Könige sind die babylonischen getreten, aber schon hat der Perserkönig Cyrus seinen Siegeslauf begonnen und schickt sich an, den vernichtenden Schlag gegen die Herrschaft der Babylonier zu führen. Grosse Dinge bereiten sich vor und in ihnen kündigt eine neue Zeit sich an; da (um das Jahr 540 v. Chr.) tritt Deuterojesaja mit einer Trostschrift Jes 40—55 hervor, um seinen Volksgenossen die Ereignisse, die geschehen, und die neue Zeit, die kommt, zu deuten.

Der Zusammenbruch der babylonischen Macht wird die Rückkehr der Judäer in die Heimat und die herrliche Wiederherstellung des Jahwevolkes und Jerusalems zur Folge haben. Dieser merkwürdige Wandel im Geschicke Israels, jetzt als Gemeinwesen vom Erdboden verschwunden und fern von Palästina dem Tode geweiht, bald aber wieder zu neuer blühender Existenz in der alten Heimat erstanden, wird die Heiden von der wunderbaren Macht und Herrlichkeit Jahwes, der ja nicht nur einst das Gericht der Wegführung, sondern jetzt auch die Rettung und das Heil Israels voraus verkündet, und von der Wahrheit seiner Religion überzeugen und dazu führen, dass aller Menschen Kniee vor Jahwe sich beugen und aller Zungen zu ihm sich bekennen (45 23), dass also allen Menschen das Heil gebracht wird und in der ganzen Welt die Anbetung Jahwes herrscht. So schlägt die Exilierung Israels zum Heile der Welt aus, Israel ist durch seine Niedrigkeit und seine Erhöhung der Missionar, der der ganzen Welt die wahre Religion, allen Völkern das Licht bringt.

Das ist der religiöse Idealismus Deuterojesajas, der über den sichtbaren und vergänglichen Dingen der Welt etwas Ewiges, Jahwe und sein Heil, kennt (40 8 28–31 51 6), der hohe und herrliche Universalismus, vor dem die Schranken der Völker fallen und Israels Prärogative zu dem Privileg zusammensinkt, zum Heile der Welt zu leiden. Da ist zum Trost und zur Ermunterung der Zweifelnden und Mutlosen unter den Israeliten der geistige Ertrag der ganzen prophetischen Thätigkeit von Amos bis auf Jeremia zusammengefasst und da ist auf grossartige Weise zum Ausdruck gebracht, was im Keime schon in jenem jesajanischen „Glauben“ beschlossen war.

3) Tritojesaja, der Prophet aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. Lange nicht so grosse welterschütternde Ereignisse, wie bei Jesaja und Deuterojesaja, bilden den Hintergrund der Capitel Jes 56—66. Das persische Reich hat sich behauptet und seine Herrschaft in Palästina ist unbestritten. Dennoch steht ein Ereignis bevor, das eine viel weittragendere Bedeutung haben sollte, als jene vergangenen politischen Umwälzungen: die Einführung des Gesetzes in der Gemeinde zu Jerusalem; dadurch ist nicht nur dem Judentum das Gepräge aufgedrückt, das es bis heute behalten hat, sondern auch ein grosser Einfluss selbst auf die Auffassung der Religion in der christlichen Kirche ausgeübt worden.

Esra war 458 v. Chr. mit einem Zuge von Exulanten nach Jerusalem zurückgekehrt, mit der festen Absicht, das neue Gesetz, das er mit sich brachte, dort einzuführen. Er erreichte sein Ziel aber erst, als 445 v. Chr. Nehemia, vom persischen Hofe mit grossen Vollmachten ausgerüstet, energisch in die Verhältnisse eingriff, rasch Jerusalem mit Mauern versah und es so vor Handstreichen der gegnerischen Partei schützte, deren Stützpunkt in der Landschaft, hauptsächlich auch in Samarien, lag. Zwischen 458 und 445 v. Chr., wahrscheinlich nicht sehr lange vor Nehemias Ankunft zu Jerusalem, sind die Capp. 56—66 entstanden, die ein wichtiges Dokument über die damalige Lage in Jerusalem sind. Daraus ist zu ersehen, dass die Bevölkerung in der Mehrzahl nicht den „guten Weg“ des Gesetzes gehen wollte (s. 65 2), sondern vielmehr an den israelitischen Kulten Gefallen fand, dass bei der Gleichgiltigkeit der Führer und Vorsteher der Gemeinde die Frommen von ihren Widersachern, den „Gottlosen“, vergewaltigt wurden, dass diese „Gottlosen“ den Tempel verachteten (s. z. B. zu 63 18) und sich schliesslich bereits mit dem Gedanken trugen, anderswo einen Konkurrenztempel zu errichten (vgl. zu 66 1 f.).

Der Verfasser erhofft und verheisst den Frommen, die „hinzittern zu Gottes Wort“ (66 2 5), Hilfe von Jahwe, den er in bewegten Worten um endliches Einschreiten anfleht, und zwar wird diese Hilfe kommen durch Vernichtung der Widersacher und Feinde Jahwes, durch Schaffung eines neuen Kosmos mit gänzlicher Umgestaltung der gegenwärtigen Verhältnisse, sodass die jetzt bedrängten Frommen die Herren der ganzen Welt sind und das jetzt so ärmliche Jerusalem, dann auf das Glänzendste ausgestattet, der Wallfahrtsort der Völker und der Mittelpunkt des Reichtums der Welt wird. Wie man sieht, vollzieht sich bei Tritojesaja, so sehr ihm gerade Deuterojesaja sympathisch ist, eine Kombination von Deuterojesaja mit Hesekiel: die Welt erkennt Jahwes alleinige Macht, aber nicht nur an seinen Ruhmesthaten an Israel, sondern ebenso sehr an seinem wunderbaren Gericht an den Völkern; die Heiden verehren Jahwe, aber dazu gehört ihr Opfer im Tempel zu Jerusalem. Andererseits vertritt der Verfasser nicht ganz den Rigorismus und die Gesetzlichkeit, wie sie nachher allein in der Gemeinde gelten: er stellt für den Fasttag Werke der Barmherzigkeit voran und lässt noch nicht die Abstammung oder gar den Aufenthalt in der Gola für die Aufnahme in die Gemeinde entscheiden; Sarisim und Fremde können aufgenommen werden, und die im Lande angesessene Mischbevölkerung schliesst sich durch ihre Widerspenstigkeit und ihren Ungehorsam selber aus (65 1 2).

4) **Die kleineren selbständigen Stücke im Buche Jesaja.** Neben den genannten Schriften der drei Propheten enthält das Buch Jesaja eine Reihe von kleineren selbständigen Stücken, ausserdem dann noch eine Menge von Anhängen und Beigaben,

welche in der Mehrzahl, wie die Produkte der eigentlichen Diaskeuase, vielleicht nie selbständig existiert haben. Jene kleinen selbständigen Stücke sind ebenso viele besondere Dokumente für die politische und religiöse Geschichte des sechsten bis zweiten Jahrhunderts. So geben von der verschiedenen Stimmung, in der man dem bevorstehenden Sturz der babylonischen Weltmacht entgegensah, Zeugnis zwei wichtige und in ihrer Art ganz verschiedene Orakel: das eine, 13 2–22 14 4[b]–21, erfüllt von Hass gegen Babel und von Jubel über dessen Fall, das andere, 21 1–15, in merkwürdiger Zurückhaltung sich von den neuen Herrschern nichts besseres versprechend als von den Babyloniern, beide aus der Zeit Deuterojesajas, von dessen Idealismus sie jedoch nichts an sich haben. Aus dem Ende desselben sechsten Jahrhunderts stammen jene messianischen Weissagungen vom idealen König der Zukunft 9 1–6 11 1–8, die Kunde davon ablegen, wie die Hoffnung auf eine herrliche Aufrichtung eines eigenen Gemeinwesens sich auch nach der messianischen Bewegung in den Tagen Haggais und Sacharjas noch erhielt, trotzdem die Hoffnung dieser Propheten, in Serubbabel den Messias begrüssen zu dürfen, sich nicht verwirklichte. Der Sympathie mit dem wahrscheinlich durch einen grossen Beduineneinfall im fünften Jahrhundert schwer heimgesuchten Moab giebt die Cap. 15 f. zu Grunde liegende Elegie bewegten Ausdruck (s. S. 140 f.). Ins vierte Jahrhundert gehören mehrere Stücke: 23 1–14 ist eine Elegie auf die Zerstörung Sidons im Jahre 348 v. Chr. durch Artaxerxes III. Ochus; was man von demselben Perserkönig für Ägypten erwartete, zeigt die vor 343 v. Chr. entstandene Weissagung über Ägypten 19 1–15, und wie man die Zukunft Philistäas nach der Schlacht von Issos (333 v. Chr.) bei dem Heranzuge Alexanders des Grossen beurteilte, zeigt 14 28–32. Aus dem zweiten Jahrhundert seien genannt: Cap. 33, das die Stimmung der Frommen im Jahre 163 v. Chr. wiedergiebt, Cap. 34 f., eine kleine Zusammenfassung der jüdischen Zukunftserwartungen (ungefähr aus der Mitte des 2. Jahrh.), und vor allem Cap. 24—27 (abgesehen von den Zusätzen), jene wichtige und sich durch Weitherzigkeit und tief ethische Auffassung auszeichnende Apokalypse, die kurz nach dem Tode des Antiochus Sidetes (128 v. Chr.) entstanden ist (s. bes. S. 201 f.).

5) Das ganze prophetische Religionsbuch. Den Charakter eines umfassenden prophetischen Religionsbuches hat die im Buche Jesaja vereinigte Bibliothek prophetischer Schriften abgesehen von der Disponierung des Stoffes hauptsächlich durch die verschiedenartigen Beigaben und Einschiebungen erhalten, welche einerseits die besonderen Theologumena des zweiten Jahrhunderts hervortreten lassen und andererseits zur richtigen Auffassung der älteren Bestandteile beitragen sollen. Von den Beigaben letzterer Art ist bereits gesprochen worden (s. o. III 3 4). Zur Charakterisierung der Mannigfaltigkeit der Einfügungen ersterer Art sei nur folgendes hervorgehoben, was für die Theologie des zweiten Jahrhunderts besonders bezeichnend ist:

Die mehrfachen Einschübe in Dtjes über die Unvernunft des Götzendienstes zeigen, wie man über das Heidentum und die heidnische Gottesverehrung dachte (vgl. z. B. 44 9–20 46 6–8, wozu vielleicht auch das im Commentar noch für Dtjes festgehaltene Stück 40 19 41 6 f. 40 20 zu zählen ist). Im Vordergrund stehen aber die Gedanken über die Zukunft; häufig ist daher an die Vernichtung der Feinde vor Jerusalem erinnert, und zwar geschieht das in verschiedener Form: einerseits erhalten die Juden selber die Kraft, die letzten Feinde zu „zerdreschen“ (vgl. 41 11–16), wie

es in der Zeit der Makkabäer geschah, da die Frommen jauchzten, „Gottes Erhebung in der Kehle und zweischneidiges Schwert in Händen“ (Ps 149 6); andererseits ist es Jahwe allein, der die Feinde mit furchtbaren Schlägen vernichtet, während die Juden dazu den Passahjubel anstimmen (vgl. 30 27–33 31 5–9*). Damit steht es im Einklang, wenn von den Frommen gesagt wird, dass sie sich am Anblick der Pein der Gottlosen im Feuerpfuhl vor Jerusalem weiden (66 23 24). Erfreulicherweise fehlt aber, auch abgesehen von der Apokalypse Cap. 24—27, in diesen späten Stücken die dem Geiste Deuterojesajas entsprechende weitherzige Anschauung des jüdischen Hellenismus nicht, dass Ägypten und Syrien, also die ganze Welt, Jahwe anerkennen und mit Israel zusammen einen Dreibund schliessen werden (vgl. 19 16–25).

So ist das Buch Jesaja nicht nur in seinen einzelnen Teilen für die Geschichte des achten, sechsten und fünften Jahrhunderts von hoher Bedeutung, sondern auch, als Ganzes betrachtet, ein wichtiges Dokument für den Glauben und das Hoffen der jüdischen Gemeinde im zweiten Jahrhundert v. Chr.

V. Metrum und Strophenbau im Buche Jesaja.

Die überraschende Hilfe, welche das Achthaben auf Metrum und Strophen zur Heilung und Herstellung des Textes bringt, lässt keine Zweifel mehr daran aufkommen, dass man es bei Annahme von beidem mit keiner Fiktion zu thun hat. Im Einzelnen aber wird man zugeben müssen, dass noch manches in Hinsicht auf die Metrik unsicher ist. Folgendes jedoch, was auch Duhm in der Einleitung zu den Psalmen (§ 24 S. XXX) zusammenfasst, wird als fest gelten dürfen:

Für das Gleichmass der Stichen einer Strophe ist die gleiche Zahl der Hebungen entscheidend. Meist ordnen sich zwei solcher Stichen mit gleichviel Hebungen zu einem Distichon zusammen, und öfters weisen diese parallelen Stichen resp. Distichen den Parallelismus membrorum auf. Die Zahl der Hebungen, die einen Stichos bilden können, schwankt zwischen zwei und sechs; vgl. für zweihebige Stichen 21 1–15 (wenn man nicht lieber dann jeweilen zwei Stichen zu einer vierhebigen Zeile zusammenfasst) und für sechshebige 26 1–19. Eine besondere Erwähnung verdient die öfters (zuerst 1 21–26) angewandte fünfhebige Langzeile, die regelmässig nach der dritten Hebung eine Cäsur aufweist; über den Namen Ḳīna-(Klagelied-)vers vgl. Vorbem. zu 1 21–26 S. 17.

Die Zahl der Zeilen einer Strophe kann eine sehr verschiedene sein: drei bis zehn und selbst über zehn. In 9 7—10 4 hat jede Strophe vierzehn Zeilen, wie die Wiederkehr des Refrains zeigt, und wenn man in 2 6–22 nach dem Refrain die Strophen abteilt und nicht kleinere strophische Einheiten annehmen will, so erhält man Strophen von je zwanzig Stichen oder von je zehn Distichen.

Über das Metrum der einzelnen Stücke s. den Commentar.

VI. Allgemeine Literatur.

Commentare: Jo. Chr. Doederlein Esaias 1775, 2. Aufl. 1780; Rob. Lowth's Jesaias neu übersetzt nebst einer Einleitung etc. (Aus dem Englischen.) Mit Zusätzen und Anmerkungen von Joh. Benj. Koppe, 4 Bändchen 1779—1781; Chr. G. Hensler 1788; W. Gesenius 3 Teile 1820—1821, die Übersetzung in 2. Aufl. 1829; F. Hitzig 1833; C. L. Hendewerk, 2 Teile 1838 1843; E. Ewald Die Propheten des Alten

Bundes 1840 1841, 2. Aufl. 1867—1868; F. W. C. UMBREIT Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes, 1841—1846; M. DRECHSLER, 3 Teile 1845—57 (II 2 und III sind nach dem Tode des Verf. von FRANZ DELITZSCH und A. HAHN 1854—57 herausgegeben); A. KNOBEL 1843, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1861; S. D. LUZZATTO 1856ff.; FRANZ DELITZSCH 1866, 4. Aufl. 1889; T. K. CHEYNE 1870, 3. Aufl. 1884; L. DIESTEL, 4. Aufl. von KNOBELS Commentar 1872; E. REUSS, französisch 1876, deutsch 1892; C. J. BREDENKAMP 1886—87; C. VON ORELLI 1887, 2. Aufl. 1891; G. A. SMITH 1890; A. DILLMANN, 5. neubearbeitete Aufl. von KNOBELS Comm. 1890; B. DUHM 1892; R. KITTEL, 6. Aufl. von KNOBELS Comm. 1898.

Blos zu Cap. 40—66: F. BECK 1844; R. STIER 1850; L. SEINECKE 1870; J. LEY 1893; J. SKINNER 1898.

Übersetzungen: W. GESENIUS 1820, 2. Aufl. 1829; FRIEDR. RÜCKERT (Jes 40—66) 1831; T. K. CHEYNE, Part X von The Sacred Books of the O and NT ed. by PAUL HAUPT, 1898 (mit erklärenden Anmerkungen).

Textausgaben: R. KRÄTZSCHMAR (unpunktiert) 1894; T. K. CHEYNE 1899 (Part X in PAUL HAUPTS kritischer Textausgabe: The Sacred Books of the OT). Blos von Cap. 40—66: A. KLOSTERMANN 1893; J. H. GUNNING 1898.

Kritik und Auslegung des Textes: DAVID KOCHER Vindiciae s. textus hebr. Esaiae vatis, adversus D. ROB. LOWTHI Criticam, Bernae 1786; A. KROCHMAL Haksaw wehamichtow 1875; PAUL DE LAGARDE Semitica 1 1878, 1—32; J. BARTH Beiträge zur Erklärung des Jes 1885; J. BACHMANN Alttest. Untersuchungen 1894, 49—100; H. OORT ThT 1886, 561—568 (Jezaja 3 16—4 6), 1891, 461—477 (kritische Anteekeningen op Jez 40—66); GRÄTZ Emendationes in V. T. 1892.

Einleitungsfragen: C. P. CASPARI Beiträge zur Einleitung in das B. Jes 1848; F. GIESEBRECHT Beiträge zur Jesajakritik 1890; T. K. CHEYNE Introduction to the Book of Isaiah 1895, deutsch von J. BÖHMER 1897; E. GRAF De l'unité des Chapitres XL—LXVI d'Ésaïe 1895; W. H. KOSTERS Deutero- en Trito-Jezaja in ThT 1896, 577—623; M. BRÜCKNER Die Komposition des B. Jes c. 28—33, 1897; ED. KÖNIG The Exiles' Book of Consolation (translated from the German by J. A. SELBIE) 1899.

Geschichte und Theologie: C. P. CASPARI Über den syrisch-ephraimitischen Krieg 1849; B. DUHM Die Theol. der Proph. 1875; A. KUENEN De profeten en de profetie onder Israel 1875; F. M. KRÜGER Essai sur la théologie d'Ésaïe XL—LXVI 1881; W. R. SMITH The Prophets of Israel 1882, 2. Ausg. von T. K. CHEYNE 1895; H. GUTHE Das Zukunftsbild des Jes 1885; S. R. DRIVER Isaiah, His Life and Times 1888, 2. Aufl. 1893; H. HACKMANN Die Zukunftserwartung des Jes 1893; PAUL VOLZ Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias 1897; J. MEINHOLD Jesaja und seine Zeit 1898; E. SELLIN Serubbabel 1898.

Das Verzeichnis der besonderen Literatur zu den einzelnen Teilen des Buches ist jeweilen am betreffenden Orte gegeben.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Der erste Teil des Buches

Cap. 1—39.

I. Prophetieen über Juda und Israel

Cap. 1—12.

Die Überschrift 1 1 beweist, dass Cap. 1—12 einmal eine für sich bestehende Sammlung bildete. Denn sie trifft mit ihrer Angabe *Gesicht Jesajas über Juda und Jerusalem* für Cap. 13 nicht mehr zu, da dort eine Reihe von Prophetieen über fremde Völker beginnt. Sie ist somit ursprünglich auch nicht für das ganze Buch Jesaja berechnet, sondern stammt aus der Hand des Sammlers von Cap. 1—12. Dieser ist aber nicht Jesaja selber. Das ergiebt sich nicht nur aus dem Vorhandensein von nachjesajanischen Stücken in dieser Sammlung, sondern auch schon aus der Form der Überschrift. Denn 1° sagt Jesaja nicht *Juda und Jerusalem,* sondern *Jerusalem und Juda* vgl. 3 1 8 5 3. 2° würde er schwerlich seine Lebenszeit angegeben, am allerwenigsten aber die Könige ʿUzzijjahu, Jotam, Achaz und Jĕchizkịjjahu als judäische Könige bezeichnet haben. Zu dieser Näherbestimmung lag erst ein Grund vor, als es keine judäischen Könige mehr gab. 3° ist חָזוֹן *Gesicht* eine späte Bezeichnung für eine Sammlung prophetischer Worte. Wie man nämlich schliesslich die gesamte gesetzliche Überlieferung, die aus den verschiedensten *tōrōt* bestand, einfach die Thora, das Gesetz תּוֹרָה nannte, so wurde alles, was an prophetischen Worten und Visionen vorhanden war, unter den Begriff חָזוֹן *Gesicht* zusammengefasst. Diese Bezeichnung der prophetischen Verkündigung entspricht der späteren, Jesaja noch unbekannten Theorie über den Ursprung und über den Zweck der prophetischen Rede. Denn wie man einerseits die Weissagung samt und sonders auf Vision zurückführte, sodass selbst die Verbindung „*Worte schauen*“ (2 1) möglich wurde, so betrachtete man es andrerseits als die Hauptaufgabe aller Prophetie, das Gemälde der Endzeit zu enthüllen. תּוֹרָה war die Unterweisung in den Pflichten der Gegenwart, חָזוֹן die Belehrung über die grossen Ereignisse der Endzeit; תּוֹרָה und חָזוֹן waren die beiden Quellen des göttlichen Unterrichts vgl. Prv 29 18. War aber die Thora nur durch Mose gegeben, so hatten manche Pro-

pheten das Gemälde der Endzeit geschaut und auf mancherlei Weise geschildert; die Beifügung des Namens eines Propheten, hier Jesajas, bedeutet daher: *die göttliche Offenbarung über die Endzeit, wie sie* dem genannten Propheten, hier *Jesaja, gegeben wurde.* Übrigens lehnt sich der Sammler in der Form seiner Überschrift an 2 1 (vgl. עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלָםִ) und an 6 1 (vgl. dort über עֻזִּיָּהוּ) an und bestimmt die Lebenszeit Jesajas richtig.

I) I 2—31 Jerusalems und Judas Untreue, Strafe und Rettung.

Anklage und Tadel bilden den Grundton dieses Stückes, das Ewald die grosse Anklage nennt, und nur ganz vereinzelt (v. 26f.) mischt sich im Blick auf die Zukunft ein freundlicher Klang darein. Das Capitel beginnt (v. 2–9) mit der Klage Jahwes über die Untreue und den Undank des von ihm grossgezogenen Volkes (v. 2f.) und der Anklage, die der Prophet gegen das Volk erhebt, weil es trotz den schwersten Strafen in seinem Unverstande verharrt (v. 4–9); daran schliessen sich (v. 10–20) die Erteilung der Thora Jahwes über die rechte Gottesverehrung durch den Propheten (v. 10–17) und die Erklärung Jahwes, dass alles Rechten mit ihm zu keinem besseren Urteil führe (v. 18), und dass nur in willigem Gehorsam das Heil liege (v. 19f.); und den Schluss (v. 21–31) macht die Ankündigung, dass Jerusalem durch ein Gericht wieder zu der treuen Stadt werde, die es ehemals war (v. 21–26), ein Gericht, in dem die Bekehrten erlöst und die Sünder zerschmettert werden (v. 27f.), und dass völlige Vernichtung das Los derjenigen sei, die unter Bäumen und in Gärten ihre Kulte übten (v. 29–31). Mit v. 31 ist im vorliegenden Text das Ende des Abschnittes erreicht; denn 2 1 folgt eine neue Überschrift.

Dass diese Einleitung mit solcher Gerichtsankündigung recht trostlos ausklingt, kann nicht so schwer ins Gewicht fallen; denn die Sammlung, zu der sie den Eingang bildet, schliesst in Cap. 11 und 12 mit den schönsten Verheissungen. Gleichwohl bleibt die Frage, ob nicht vor Veranstaltung dieser Sammlung die Verheissung der zukünftigen Herrlichkeit Zions 2 2–4 dem einst selbständigen Abschnitt 1 2–31 den versöhnenden Abschluss gegeben habe. Dann hätte ursprünglich auch in 1 2—2 4 neben der Klage über die traurige Gegenwart der kräftige Hinweis auf die herrliche Zukunft nicht gefehlt. Vgl. unten den Excurs über die Komposition von Cap. 1.

Der Abschnitt 1 2–31 ist keine ursprüngliche Einheit. Es fehlt, wie die Inhaltsangabe zeigte, an einem strengen Gedankenfortschritt; die metrische Form ist nicht überall die gleiche, und es finden sich hier Elemente vereinigt, die aus verschiedener Zeit, selbst aus einer späteren als der Lebenszeit Jesajas, herrühren. Durch letzteres ist die Annahme ausgeschlossen, Jesaja habe selber diese „grosse Anklage" zusammengestellt. Unsicherer ist die Abgrenzung der einzelnen Elemente. Doch heben sich nach Inhalt und Form folgende Teile von einander ab: a) v. 2–17; b) v. 18–20; c) v. 21–26; d) v. 27f. und e) v. 29–31. Ob diese Einheiten noch weiter zu zerlegen oder zu verbinden sind, wird sich bei der Exegese ergeben. Andere Ansichten über die Einteilung s. unten zu Cap. 1.

a) 1 2–17 Das unverständige Volk,

das die Wohlthaten Jahwes mit Undank lohnt, die Bedeutung seiner Strafen nicht begreift und seine Forderungen nicht versteht. Der Prophet stimmt in seinem Urteil über die Zeitgenossen mit dem seiner Vorgänger überein. Hosea führt alle Sünde der Israeliten auf den Mangel an rechter Gotteserkenntnis דַּעַת אֱלֹהִים zurück (Hos 4 1 6 5 4 6 6), spricht ihnen jedes Gefühl der Dankbarkeit für die Wohlthaten ab, die ihnen Jahwe seit der Rettung aus Ägypten erwiesen hat (Hos 11 1; vgl. 2 10); Amos und Hosea klagen darüber, dass alle Strafen keinen Eindruck auf sie machen (Am 7 8 8 2 Hos 11 9 13 12 13), und dass sie, statt in sittlichem Gehorsam Jahwe die rechte Verehrung zu erweisen, durch reichliche Opfer und lärmende Feste seine Gunst sich sichern zu können meinen (Am 5 14–27 Hos 5 6 6 6).

2 3 Die Untreue Israels. 2a Den Kommentar zu der Aufforderung des Propheten an Himmel und Erde, Jahwes Wort zu hören, giebt

Jer 2 12, wo Jahwe selber die Himmel dazu aufruft, sich zu entsetzen über die beispiellose Untreue des Volkes, das ihn, die wahre Hilfe, verlässt und zum trügerischen Schein seine Zuflucht nimmt. Es handelt sich Jes nicht blos um ein angemessenes Auditorium für Jahwes Rede oder um unvergängliche Zeugen (vgl. Dtn 32 1 und 31 28); *Himmel und Erde* stehen den grossen Ereignissen unter der Menschenwelt nicht gleichgiltig gegenüber. Die Erde erbebt und die Himmel wanken, wenn Jahwe erscheint (Jdc 5 4); das Land kann aufrührerische Reden nicht ertragen (Am 7 10). Ja Himmel und Erde erscheinen selbst einer sittlichen Entrüstung fähig über unerhörte Verletzungen des Rechts, die sich die Menschen Gott gegenüber zu schulden kommen lassen (Am 8 8); wo die Menschen gefühllos sind, empfindet die scheinbar so stumme und teilnahmslose Natur (vgl. Lk 19 40). Um so mehr ist es hier am Platze, dass alle Welt aufhorcht, als Jahwe selber das Empörende in dem Verhalten seines Volkes darlegt. *Jahwe hat geredet* d. h. hat soeben zu mir geredet, darum steht das Perf. דִּבֵּר. „Jahwe redet, ist bei Jes keine Phrase" (Duhm); was dem Propheten im Gewissen als göttliches Urteil mit überwältigender Klarheit kundgeworden ist, klingt ihm nun als Jahwes Rede in den Ohren. Der Prophet ist von sittlicher Entrüstung über die Untreue des Volkes erfüllt und erwartet, dass Himmel und Erde, dass die ganze Welt seine Entrüstung teilen muss. Was Jahwe redet, ist ein kurzes schlagendes Wort **2**^{b} **3**: Ein Vater bin ich stets dem Volke gewesen; aber nicht einmal soviel Anhänglichkeit beweist es mir, als Tiere ihrem Besitzer. בָּנִים *Kinder* eig. Söhne darf Jahwe die Angehörigen seines Volkes nennen. Ihm dankt ja das Volk sein Dasein und er hat alles gethan, was nur väterliche Liebe und Sorge einem Sohne thun kann. Dieses Bild für das Verhältnis zwischen der Gottheit und ihren Verehrern ist nicht nur für die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel im AT üblich vgl. Num 21 29 Jer 2 27 Mal 2 11; aber an natürliche Verwandtschaft ist im AT nirgends gedacht. Der Vater ist der Versorger und Führer seiner Schützlinge, wie die Angehörigen einer Prophetenzunft בְּנֵי נְבִיאִים unter der Fürsorge und Leitung eines Meisters, eines „Vaters" אָב stehen. Die Befreiung aus Ägypten ist die Geburtsstunde Israels und seiner Religion; von da an sind die Israeliten die Söhne Jahwes vgl. Hos 9 10 11 1, und Jahwe hat väterlich für ihre Erziehung gesorgt, sodass sie jeden Vergleich mit den Völkern der Umgebung aushalten, ja vor denselben sich auszeichnen. Mit רוֹמַמְתִּי *ich habe emporgebracht* ist eine Steigerung von גִּדַּלְתִּי *ich habe grossgezogen* ausgesagt; nicht nur die gewöhnliche Erziehung, die mit גִּדֵּל bezeichnet ist vgl. Hos 9 12, ist den Israeliten geworden, Jahwe hat ihnen eine besondere, eine bessere und sorgfältigere Erziehung gegeben, als die übrigen Völker erfuhren. Was die Israeliten auszeichnet, ist aber nicht zunächst ein grösserer Wohlstand oder eine weiter reichende politische Macht, sondern ihre Religion und die mit derselben zusammenhangenden vortrefflichen Ordnungen und Gesetze, die das Dtn 4 5–8 nachmals so besonders rühmt. Die ganze Geschichte, die Jahwes Sorge und Wohlthat beweist, ist bei diesen Worten ins Auge gefasst, und nicht der gegenwärtige Augenblick; es ist daher aus der Stelle nicht zu folgern, dass die Israeliten damals in den glücklichsten

Verhältnissen lebten und sich der Ruhe und des Wohlstandes erfreuten. Jahwe erinnert nur mit einem Worte an seine Wohlthaten; später haben Dichter und Propheten dieselben in der mannigfaltigsten Weise geschildert s. nur Dtn 32 10–14 und Hes 16. Auch ist anderswo dem AT der Gedanke nicht fremd, dass gerade der Übermut des Glücks zu einem Vergessen Jahwes führte vgl. Hos 10 1; Dtn 32 15. וְהֵם *und sie,* die so sorgfältig erzogenen Söhne, statt Jahwe treu zu sein und ihn als ihren Stolz zu betrachten (Am 8 7), haben das Unglaubliche gethan, *haben sich* gegen Jahwe *empört.* פָּשְׁעוּ בִי, mit Zurückziehung des Tones wegen des folgenden einsilbigen Wortes vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 29e, bedeutet die Treulosigkeit jeder Art in der Politik (vgl. I Reg 12 19) wie in der Religion. Die Treulosigkeit, die die erwachsenen Kinder gegen ihren Vater übten, bestand darin, dass sie seinen sittlichen Forderungen widerstrebten (vgl. v. 3–17). **3** Die grellste Beleuchtung erfährt diese Treulosigkeit durch eine Vergleichung mit dem Verhalten der Haustiere, die auch noch, wenn schon in untergeordneter Weise, zum Haushalt gehören vgl. Ex 20 10 17. Als solche sind שׁוֹר *Stier* und חֲמוֹר *Esel* genannt und nicht etwa als besonders unverständige Repräsentanten der Tiere. Jer 8 7, wo Storch, Turteltaube, Schwalbe und Kranich genannt sind, ist wieder ein anderer Gesichtspunkt massgebend. Die Haustiere wissen, wem sie gehören und wer sie mit Nahrung versieht. קֹנֵה von קָנָה „durch Kauf erwerben" bedeutet den *Käufer,* dann aber, weil das durch Kauf erlangte Besitzrecht das Wichtigste ist, den *Besitzer* und בַּעַל den *Eigentümer.* בְּעָלָיו ist sogen. Herrschaftsplural, wie אֲדֹנִים Ges.-Kautzsch[26] § 124i; vielleicht ist aber einfach der Singular zu lesen: בַּעְלוֹ. אֵבוּס *Krippe* für אֲבוּס ist syrisch-artige Punktation vgl. Stade Gr. § 103 b und König Lehrgeb. § 67. 130 2 [S. 494]. **3**[b] stehen die Verba יָדַע und הִתְבּוֹנָן (pausa von הִתְבּוֹנֵן) absolut; die Ergänzung eines Objektes, wie in LXX, ist unnötig. Durch die vorgesetzte Negation wird das Vorhandensein jeder Erkenntnis und Einsicht verneint, auch einer solchen, wie sie die Haustiere besitzen: *Nicht einmal soviel Verständnis hat Israel, nicht einmal soviel Einsicht zeigt mein Volk.*

4—9 Die entrüstete Klage des Propheten über das unverständige Volk. Jahwe hat ruhig die Sachlage dargestellt, der Prophet giebt seiner Entrüstung erregten Ausdruck.

4 Der zweite Halbvers stört nach Form und Inhalt den Fortschritt der prophetischen Rede und ist daher ganz als Glosse zu betrachten, durch welche ein Späterer die nach v. 2 u. 3 doch wahrlich genug verständlichen Epitheta des Volkes in v. 4[a] begründen wollte. Statt der 2. Person, die v. 4[a] vorausgesetzt u. in v. 5 wirklich angewandt ist, erscheint die 3. Person. Die Vorwürfe, die dem Volke gemacht werden, sind allgemein und blass und treffen im Grunde die Gescholtenen nicht. Denn das *Verlassen Jahwes* עָזַב אֶת־יְהוָה ist eine deuteronomistisch klingende Wendung und hat den spezifischen Sinn von *Jahwe verlassen und andern Göttern dienen* (z. B. Jdc 2 12 13 10 6), was der Prophet nach v. 10–17 von seinen Zeitgenossen nicht sagen kann. Ebenso ist נִאֵץ אֶת־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל *den Heiligen Israels lästern* durch 5 24 (s. d.) nicht als jesajanisch erwiesen, und auf קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kann man sich auch nicht berufen, da diese Bezeichnung Jahwes nicht nur Jes eigen ist, sondern auch in Jes 40—66 Jer 50 29 51 5 Ps 71 22 78 41 89 19 sich findet und von den Stellen, wo dieser Ausdruck in Jes 1—40 vorkommt (Jes 5 19 24 10 17 20 12 6 17 7 29 19 23 30 11 f. 15 31 1 37 23 vgl. II Reg 19 22), lange nicht alle vom Propheten

Jesaja herstammen. Zudem sehen die vom Propheten Apostrophierten in Jahwe den *Heiligen Israels* d. h. den, dem Israel kultische Verehrung schuldet und erweist (über קָדוֹשׁ s. zu 6 3), ja sie üben dieselbe auch eifrig v. 10–17. Weitere Verdachtsmomente sind das doppelte prosaische אֶת־ und das Fehlen der zwei letzten Worte נָזֹרוּ אָחוֹר, die auf ganz gleicher Linie mit v. 4ᵇ stehen, in LXX. Brown und Duhm haben daher diese zwei Worte als Glosse erklärt. Man fasst sie gewöhnlich im Sinne von: *sie haben den Rücken gewandt.* Aber נָזֹרוּ als Niph. von זור = *sich abwenden* in Verbindung mit אָחוֹר *rückwärts* ist auffallend, weil zwei Bilder, von denen jedes für sich genügte, vereinigt sind; und Cheynes Änderung in נִזְרוּ Niph. von נָזַר vgl. Hes 14 7 (u. 5) „sie haben sich entfremdet“ eig. aber = „sie haben sich geweiht“ (scil. von Jahwe weg) erforderte eine andere Konstruktion, mindestens ein folgendes מִן (מֵאַחֲרָיו?). Wahrscheinlich ist in נָזֹרוּ אָחוֹר nicht mit Duhm eine Variante zu תּוֹסִיפוּ סָרָה v. 5, sondern die Verschreibung eines nach 50 5 Ps 40 15 44 19 70 3 78 57 gebildeten נָסֹגוּ אָחוֹר *sie sind zurückgewichen* im Sinne von *sie sind abtrünnig geworden* zu sehen. Wer den zweiten Versteil als ursprünglich halten wollte, müsste mit LXX die 2. Person lesen. Nach Ausschaltung der Glosse v. 4ᵇ gewinnt der Zusammenhang der Rede des Propheten, vgl. zu v. 5. Die Auffassung Haupts (vgl. Kleindruck zu v. 10–17), dass hinter נִזְרוּ אחור aus v. 5 הוֹסִיפוּ סָרָה (nicht תּוֹ״) heraufzunehmen sei und dass man dort dafür בָּנִים מַשְׁחִיתִים aus v. 4 einzusetzen, das diesem vorangehende זֶרַע מְרֵעִים aber als Glosse zu betrachten habe, löst die vorliegenden Schwierigkeiten weniger gut, als die einfache Annahme, ganz v. 4ᵇ sei Glosse.

In der Anrede 4ᵃ an das Volk zieht der Prophet den Schluss aus dem Worte Gottes (v. 2 3), indem er in vierfachem Ansdruck die Sündhaftigkeit und Verdorbenheit des Volkes hervorhebt. Eingeleitet ist seine Anrede mit הוֹי *o weh*, einem Ausruf, der der Drohung und Klage zugleich Ausdruck verleiht und zu der ganzen Anrede, also auch zu עַם, זֶרַע und בָּנִים gehört. Wie גּוֹי und עַם, so entsprechen sich זֶרַע und בָּנִים. *Saat, Nachkommenschaft* und *Kinder* nennt der Prophet das Volk in Hinsicht auf v. 2. Jahwe ist ihr Vater und Erzieher, sie sind seine Kinder, wie sie andrerseits sein Volk sind vgl. v. 4ᵃᵅ mit v. 3ᵇ. זֶרַע bekommt erst durch den Zusammenhang die üble Nebenbedeutung *Brut* vgl. γέννημα ἐχιδνῶν Mt 3 7. Sie sind eben eine schöne Sippschaft — von Bösewichtern. In הוֹי גּוֹי חֹטֵא *o der sündigen Nation* ist die Paronomasie, die Jes liebt vgl 5 7 6 11, nicht zu verkennen. Nicht nur *sündig* ist das Volk, sondern כֶּבֶד עָוֹן *schwer von Sünde;* für den stat. constr. כֶּבֶד neben der anderen Form כְּבַד Ex 4 10 vgl. Stade Gr. § 202 a. *Schwer von Sünde* ist eine im Semitischen beliebte Umstellung, wodurch das Adjektiv, das eigentlich als Prädikat zu dem ihm jetzt untergeordneten Substantiv עָוֹן gehört, als Attribut zu dem übergeordneten Nomen gezogen wird. So entstand עַם כֶּבֶד עָוֹן *Volk schwer von Sünde* aus עַם כָּבֵד עֲוֹנוֹ *Volk, dessen Sünde schwer ist.* Der Sinn ist nicht zweifelhaft: *o des Volkes, das schweres Unrecht begeht.* Aus מְרֵעִים, das die Explikation zu זֶרַע bildet, besteht die ganze jetzige Generation. Sie sind es nicht von Haus aus, sonst hiessen sie בֵּית מְרֵעִים wie Jes 31 2, wo der Gedanke an Jahwe als den Urheber des Volkes fernliegt; sondern sie sind es geworden, wie sich aus der letzten Bezeichnung בָּנִים מַשְׁחִיתִים ergiebt. הִשְׁחִית *verderben* steht hier absolut, wie Dtn 4 16 31 29. Das Objekt דֶּרֶךְ z. B. Gen 6 12 oder עֲלִילָה Ps 14 1 *Lebensweise, Handel und Wandel* ergänzt sich von selbst, so dass הִשְׁחִית den Sinn hat von *ein schlechtes Leben führen, auf schlimme Wege geraten.* Sie sind *missratene, auf Abwege geratene Kinder,* die in ihrem Treiben dem verderbten Menschengeschlechte gleichen, welches die Sintflut

herbeigeführt hat vgl. Gen 6 12. Ihre Sünde und ihr Frevel besteht nicht in Götzendienst, wie die Glosse v. 4ᵇ erklärt, sondern in sittenlosem Wandel, in Ungerechtigkeit und unbegreiflichem Verkennen des Willens Gottes vgl. v. 3 u. 10–17. **5** An die Anrede v. 4ᵃ schliesst sich unmittelbar an die Schilderung des trostlosen Zustandes, zuerst im Bilde (v. 5 6), dann in eigentlicher Rede (v. 7–9), als dessen Ursache das Volk immer noch nicht seine Sünde erkennen will. Die ganze Schilderung hat den Sinn: Wollt ihr nicht endlich eure Sünde einsehen? Eine Vermehrung des Elends, in das eure Sünden euch gestürzt haben, ist ja kaum mehr möglich. עַל־מֶה bedeutet *worauf? auf welche Stelle?* (vgl. Ovid: Vix habet nova nobis plaga locum) und nicht *warum? weswegen?*, was dem Sinne des Propheten nicht gerecht wird. Nicht aus kluger Berechnung der bösen Folgen sollen sie die Sünde meiden, sondern sie sollen endlich die ganze Schändlichkeit ihres Benehmens gegen Jahwe einsehen. Über מֶה = מָה auch vor Nichtgutturalen vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 37 e. תּוֹסִיפוּ סָרָה *ihr setzt den Abfall fort, verharrt im Abfall* ist verbaler Umstandssatz vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 156 d und beschreibt die Angeredeten; es geht daraus hervor, dass von der vom Propheten gewünschten Einsicht noch keine Spur sich zeigt. Also: *Wohin sollt ihr denn noch geschlagen werden, Da ihr im Abfall verharrt?* כָּל־רֹאשׁ ist wie כָּל־לֵבָב trotz dem Fehlen des Artikels *das ganze Haupt* und *das ganze Herz* zu übersetzen vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 127 c. Daraus folgt aber nicht, dass das Volk nun als Einzelperson vorgestellt sei, sondern jeder einzelne ist so vom Unglück getroffen, dass ihm Kopf und Herz ganz krank sind. Bereits ist das Haupt ganz der Krankheit erlegen (לָחֳלִי) und auch das Herz völlig ergriffen (דַּוָּי eine Intensivbildung). Das Bild, das sie alle bieten, ist das eines dem Tode nahen Kranken; vgl. Hos 5 12 f. Diesen elenden Zustand schildert **6** weiter. Hier scheint nun doch wegen אֵין־בּוֹ מְתֹם *nichts Heiles an ihm* an eine Einzelperson gedacht werden zu müssen. Aber ein Nomen, auf das sich das Suffix in בּוֹ beziehen könnte, ist nicht vorhanden, und da jedenfalls v. 5ᵃ und dann wieder v. 7 die zweite Person steht, so bleibt die dritte Person in בּוֹ auffallend. Dann ist beachtenswert, dass in LXX ABS אין בו מתם nicht wiedergegeben ist und dass bei seiner Beibehaltung aus dem אֵין בּוֹ vor פֶּצַע das Gegenteil d. h. ein blosses בּוֹ ergänzt werden muss. Erinnert man sich, dass מְתֹם (Jdc 20 48 ist מְתִם zu lesen) nur in Ps 38 4 u. 8 und zwar ebenfalls in der Schilderung eines Kranken und in fast ähnlicher Verbindung, nämlich אֵין מְתֹם בִּבְשָׂרִי, vorkommt, so wird man in אֵין־בּוֹ מְתֹם eine aus Ps 38 4 8 geflossene Randbemerkung zu sehen haben, die nachher in den Text gekommen ist. מְתֹם ist ohnehin ein zweifelhaftes Wort, so dass P. Haupt dafür hier und Ps 38 4 8 מִתּוֹם (= מִן־תּוֹם, das partitive מִן nach einer Negation zur Verstärkung wie im Arabischen), dagegen Cheyne תְּמִים lesen will. Scheiden wir die Glosse aus, so wird der Kontext klarer: *Von der Fusssohle bis zum Haupte Nur Beule und Striemen.* פֶּצַע = die durch einen Schlag entstandene Zerquetschung des Fleisches, חַבּוּרָה = Striemen, das von einem Hiebe herrührende Zeichen, vgl. beide Wörter auch Gen 4 23 neben einander. Neben diesen Zeichen früherer Schläge finden sich immer *frische Wunden,* und nichts wird zu ihrer Heilung oder Linderung gethan. Die Hilfe

käme von Jahwe, aber er ist es ja, der jetzt diese Strafen verhängt. Die Reihenfolge der ärztlichen Behandlung ist kaum sachgemäss. Das Auspressen der Wunde, wenn זֹרוּ diesen Sinn hat, ist wohl das erste, aber das Aufgiessen von Öl folgt doch kaum erst dem Verbinden, sondern geschieht höchstens gleichzeitig vgl. Lk 10 34. Die alten Übersetzungen, die vom hebräischen Text und unter sich abweichen, können hier wenig helfen. Ausserdem fällt der Wechsel des Numerus in den Verben, zweimal der Plural und einmal der Singular, auf; denn die chiastische Beziehung der Plurale auf die beiden Nomina פֶּצַע und חַבּוּרָה und des Singulars auf das den Pluralen vorangehende מַכָּה ist so wenig glaubhaft, wie die unpersönliche oder die individualisierende Fassung des femininen Singulars וְלֹא רֻכְּכָה (= *und nicht ist's gelindert mit Öl* oder *und keine* der Wunden *ist gelindert mit Öl*). Diesem sachlichen und sprachlichen Übelstande hilft am besten die Annahme ab, dass לֹא־זֹרוּ וְלֹא חֻבָּשׁוּ eine Glosse ist, die als Prädikat zu פֶּצַע וְחַבּוּרָה an den Rand, von einem späteren Abschreiber aber an der unrichtigen Stelle in den Text gesetzt wurde. Dies hatte die Folge, dass das letzte Verbum לֹא רֻכְּכָה ein וְ zur Einführung erhielt. זֹרוּ erklärt man als passives Perf. Kal von זרר *auspressen* s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 m u. 52 e. Doch ist זרר in diesem Sinne ἅπ. λεγ. und man muss Verwandtschaft mit צרר annehmen. Oder soll man לֹא אֻזְּרוּ vermuten? Das stünde etwas tautologisch mit dem term. techn. חָבַשׁ für das *Verbinden* einer Wunde. Der Text hat somit ursprünglich gelautet: *Von der Fusssohle bis zum Haupte Nur Quetschungen und Striemen Und frische Wunden, Mit Öl nicht gelindert.* Das Bild ist auch so schon ausgeführt genug. 7 folgt nun die Erklärung. Kraftvoll stehen die Nomina nebeneinander, um durch ihren Kontrast die traurige Lage um so auffallender zu zeichnen: *Euer Land eine Wüstenei, Eure Städte mit Feuer verbrannt.* אַדְמַתְכֶם *euer angebautes, kultiviertes Land,* das bedeutet אֲדָמָה. לְנֶגְדְּכֶם zieht man am besten als Qualification zu אַדְמַתְכֶם = die *vor euren Augen, in eurer nächsten Nähe* liegenden Äcker. *Fremde verzehren sie,* natürlich das, was das bebaute Land hervorbringt. Bis in die nächste Nähe der Hauptstadt sind die *Fremden* gelangt, die ganze Landschaft ausraubend und verheerend. Mit *Fremden* können nicht die Angehörigen des Nordreichs bezeichnet werden, es sind offenbar die Assyrer, und die Schilderung geht auf die Cernierung Jerusalems durch Sanherib im Jahre 701. Damals lebten die Assyrer von den Früchten der judäischen Landschaft und Sanherib konnte sich nachmals auf seiner Prunkinschrift rühmen, 46 befestigte judäische Städte erobert, 200150 Menschen fortgeführt und den König selber „wie einen Vogel im Käfig“ in Jerusalem eingeschlossen zu haben vgl. KAT[2] 293. Das letzte Glied *und eine Wüstenei ist's wie bei einer Zerstörung durch Fremde* ist Glosse zu dem ersten שְׁמָמָה vgl. Studer JpTh 1877, 714f. und Duhm. Aber זָרִים kann auch nicht einmal einem Glossator zugetraut werden, denn es sind ja wirklich זָרִים, die die Ländereien verwüsten, und die Verwüstung ist daher nicht nur wie eine Barbarenverwüstung. Die *Fremden* als Objekt der Verwüstung (= wie man Barbaren verwüstet) zu fassen oder dafür זֶרֶם „Wetterguss“ zu lesen, macht die Glosse nicht verständlicher; zudem ist מַהְפֵּכָה der stehende Ausdruck für die Umkehrung von Sodom u. Gomorrha

Am 4 11 Dtn 29 22 Jes 13 19 Jer 49 18 50 40 vgl. Gen 19 25 29 u. s. ZATW 1897, 87. Die Glosse wies daher ursprünglich für זָרִים vielmehr סדם *Sodom* auf. so Ewald u. a., und sie wurde im Blick auf v. 9 zu v. 7 an den Rand gesetzt. Die Änderung in זָרִים hat das im Verse nicht weit voranstehende זָרִים verschuldet. **8** בַּת צִיּוֹן *Tochter Zion = Zion,* die Explikation צִיּוֹן steht in Annexion zu dem Explizierten בַּת, wie in v. 4 מְרֵעִים zu זֶרַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 128 k. Poetisch werden die Städte als Frauen bezeichnet, sie heissen daher בַּת *Tochter,* בְּתוּלָה *Jungfrau,* אֵם *Mutter* II Sam 20 19 Ps 87 5 (LXX). Ganz allein in der weiten verwüsteten Landschaft ist Jerusalem übrig geblieben; sie steht so einsam, wie eine Wächterhütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld. מְלוּנָה *Nachthütte* ist nach 24 20 eine Art Hängematte. Die Gurken bildeten, wie heute noch, eine wichtige Nahrung vgl. Benzinger, Archäol. 90. Einsam ist der Bewohner einer solchen Hütte im Weinberg oder im Gurkenfeld auf alle Fälle, besonders trostlos und verlassen ist aber seine Lage, wenn der Weinberg oder das Gurkenfeld verwüstet ist. So ragt Zion aus der verwüsteten Landschaft hervor. Aber was besagt: כְּעִיר נְצוּרָה? Schwerlich ist *wie eine belagerte Stadt* richtig; das war ja Jerusalem doch, als die Assyrer es einschlossen. Übrigens ist der Sinn von נָצַר *beobachten, cernieren,* so dass Dillmann das Part. Niph. נְצוּרָה von צור *einengen, belagern* lesen wollte, um die traditionelle Übersetzung festzuhalten. Besser ist die Fassung *wie ein Turm der Wacht;* denn nach II Reg 17 9 kann auch ein מִגְדַּל נוֹצְרִים *Wachtturm* sehr wohl עִיר genannt werden, da עִיר nach eben dieser Stelle nichts anderes bedeutet als eine mit einer Umwallung versehene Örtlichkeit. נְצוּרָה ist ein Infinitivnomen, wie גְּבוּרָה, קְבוּצָה collectio, קְבוּרָה Begräbnis, שְׁמוּעָה Gerücht vgl. König Lehrgeb. II, 198, und bedeutet *Beobachtung, Wacht;* zum Plur. נְצוּרִים vgl. Jes 65 4. Daher ist עִיר נְצוּרָה als poetischer Ausdruck für מִגְדַּל נוֹצְרִים zu betrachten, und Jerusalem gleicht nach unserem Verse einem in einsamer Gegend angelegten Wachtturm, einem Luginsland oder einer Wartburg. Ringsum ist alles verödet, keine Bewohner können melden, was in der Umgebung vorgeht. **9** Ja, nur mit genauer Not ist Jerusalem völliger Vernichtung entgangen. כִּמְעַט *wie ein weniges, es fehlte nur wenig, beinahe* ist von der Massora zum ersten Halbvers gezogen. Will man es aber mit שָׂרִיד *Entronnener* verbinden, so kann doch schwerlich die Hauptstadt als ein wie weniges, wie nichts zu rechnender Entronnener bezeichnet werden. Zieht man dagegen כִּמְעַט zum Folgenden, so stört es den Sinn in gleicher Weise; denn es stösst sich dann mit לוּלֵי: Wenn Jahwe nicht einen Rest gelassen hätte, so wären sie ja nicht nur *fast,* sondern ganz *wie Sodom geworden.* Zudem fehlt כִּמְעַט in LXX, Pesch., Vulg.; es ist daher mit Guthe bei Kautzsch als Glosse zu betrachten, die aber nicht den Zweck hat, den Gedanken abzuschwächen, sondern den Sinn des ersten Versglieds, das wirklich nichts andres besagt als *mit genauer Not,* zusammenfasst und daher als Verdeutlichung des ersten Gliedes von der Massora mit Recht vor Athnach gestellt ist. Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha ist auch sonst das Paradigma einer gründlichen Zerstörung s. v. 7. יְהוָה צְבָאוֹת Abkürzung für ursprüngliches יְהוָה אֱלֹהֵי צ׳ Ges.-Kautzsch[26] § 125 h = *Jahwe der Heerscharen* hat bei den Propheten seit

Amos eine tiefere Bedeutung erhalten; Jahwe ist nicht nur der Gott der israelitischen Heere, sondern der Gott aller Mächte in der Menschenwelt und in der Natur. Im Übrigen ist v. 9[a] in der Form wenig poetisch und die Beziehung von הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד *er hat uns einen Entronnenen übrig gelassen* = *einige entrinnen lassen* auf die Verschonung Jerusalems nicht sehr klar. Für שָׂרִיד steht in LXX σπέρμα, in Vulg. semen. Bedenken gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses lassen sich daher nicht gänzlich unterdrücken.

10—17 Die wahre Thora Jahwes. Trotz der verzweifelten Lage merken die Jerusalemer immer noch nicht, was Jahwe fordert. Der Prophet will ihnen die Augen öffnen: Nicht Kultus und Opfer will Jahwe, sondern Recht und Gerechtigkeit im bürgerlichen Leben. Der Abschnitt ist in mehrfacher Hinsicht wichtig: Er zeigt einmal, dass für Jes *Thora* und *Wort* Gottes keine Gegensätze sind und Thora nicht auf kultische Weisungen einzuschränken ist; dann aber zeugt er dafür, dass für Jesaja die ethischen Gebote im Vordergrund standen. Dass Jes die Abschaffung der Opfer verlange, ist nicht zu sagen; aber es ist auch nicht zu leugnen, dass diese Forderung in der Konsequenz seiner Opposition liege. Die Opfer haben in der prophetischen Religion keine sichere Begründung, darum ist die vorliegende Opposition von prinzipieller Bedeutung. Jes stimmt in diesem Urteil über die Opfer mit seinen Vorgängern Amos (4 4 5 21–25) und Hosea (6 4–6), wie mit seinen Nachfolgern überein vgl. Mch 6 6–8 Jer 7 4 21 22 Jes 40 16 43 23 ff., ein sicherer Beweis, dass man damals von dem Priestercodex noch nichts wusste, der die Kultusgesetzgebung als Moses Leistung betrachtet. Die prophetische Anschauung ist trotz der Bedeutung, die der Kultus nach dem Exil erlangte, lebendig geblieben vgl. Ps 40 7 50 7–15 51 9 Prv 15 8 21 3 27; ja in den letzten Jahrhunderten vor Christus haben die Frommen die offiziellen Gemeindeopfer wohl gelten lassen, aber den Erweis der Frömmigkeit in anderem gesehen, gab es doch aus dem Judentum stammende Sekten wie die Essäer, welche die Opfer vollständig verwarfen.

Der Abschnitt begegnet dem Einwand, den die Jerusalemer mit Berufung auf ihre kultische Verehrung Jahwes gegen die Apostrophe des Propheten in v. 4–9 erheben konnten. Auch formell schliesst sich v. 10 an das Vorhergehende an: v. 9 heisst es, dass Jerusalem nur mit genauer Not dem Schicksal Sodoms und Gomorrhas entgangen sei; v. 10 werden die Jerusalemer geradezu als Sodomer und Gomorrher angeredet. Aber das Hereinspielen von v. 9 ist dem Gedanken nicht günstig; denn es beeinträchtigt die Kraft und Wirkung der Anrede und diese wäre auch ohne v. 9 nicht unverständlich. Die Bedenken gegen v. 9 werden daher vermehrt; v. 9 könnte eine künstliche Klammer sein, um ursprünglich getrennte Stücke zu verbinden, oder, was wahrscheinlicher ist, da inhaltlich v. 10–17 sich gut an v. 4–8 anschliesst, um die vorhandene Verbindung auch in der Form zum Ausdruck zu bringen.

10 Jes nennt Jerusalem ein Sodom und Gomorrha, nicht weil es fast dieselbe Katastrophe erfuhr, sondern weil man sich in Jerusalem über alle Forderungen des Rechts und der Sitte hinwegsetzte, wie einst in Sodom und Gomorrha. Im Einzelnen wird sich die Sittenlosigkeit in Jerusalem ganz anders geäussert haben, kaum so arg, wie von Sodom und Gomorrha erzählt wird; auf alle Fälle ist nicht daran zu denken, dass Jes auch in Bezug auf die Hochschätzung des Kultus die Bewohner dieser drei Städte einander gleichsetze. Die grösste Verantwortung an der Sittenverderbnis in der gesamten Bevölkerung tragen die leitenden Persönlichkeiten. Sie werden daher auch zuerst angeführt. Jes nennt sie קְצִינֵי סְדֹם *Sodomsgebieter*. קָצִין (über die Bildung vgl. König Lehrgeb. II 136. 405) entspricht arab. *ḳāḍi*, gewöhnlich mit *Richter* übersetzt, hängt mit קָצָה *abschneiden*, *entscheiden* zusammen und

bedeutet den *Decernenten* und zwar den, der nicht nur im Gericht die Entscheidung trifft, sondern überhaupt den Ton angiebt, den *Volksführer*, das *Parteihaupt*. תּוֹרָה *Weisung*, wahrscheinlich von יָרָה *werfen*, ursprünglich die durch das Werfen des heiligen Loses von der Gottheit erhaltene Weisung, dann allgemeiner jeder durch Priester oder Prophet vermittelte göttliche Befehl, ein für einen speciellen Fall gegebenes Wort Gottes. Solang man daran dachte, dass die *tōrōt* nur Äusserungen und Darstellungen des Willens Gottes und für einen besondern Fall gegeben waren, konnte ein Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und den *tōrōt* nicht aufkommen. Als man aber den kultischen und zufälligen Weisungen die Unbedingtheit der sittlichen Gebote und des Willens Gottes selber verleihen wollte, als das Deuteronomium Gesetzeskraft erhielt, stellte sich der Gegensatz deutlich heraus (vgl. Jer 8 8), von dem fast die ganze nachexilische Geschichte der israelitischen Religion Zeugnis ablegt. Vgl. A. Gampert, La Thora. Étude historique sur ses origines et son développement 1895. **11** Bis v. 15ᵃ reicht der negative Teil der prophetischen Thora: Fort mit euren Opfern! *Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer?* Diese Frage Jahwes ist an die Jerusalemer (v. 10) gerichtet, die sich mit Opfern im Tempel eingefunden haben, um Jahwe günstig zu stimmen. Je mehr Opfer, desto sicherer ist die Einwirkung auf Jahwe und desto grösser sein Eifer, die Stadt zu retten, so denken Fürsten und Volk, nicht als ob sie wirklich noch meinten, wie es die alte Vorstellung war, dass die Opfer der Gottheit zur Speise dienten. Aber auch so kennen sie Jahwe nicht; ganz andres fordert er von ihnen. Die Opfer helfen nichts, was für Opfer auch immer es seien, ob sie die geschlachteten Tiere (זֶבַח) ganz als sog. Brandopfer (עֹלָה) oder ob sie nur Teile davon, Fett חֵלֶב und Blut, wie bei den Mahlopfern, darbringen, ob sie Widder oder Mastkälber oder Farren oder Lämmer oder Böcke schlachten. In v. 11ᵇ wird nach LXX וּכְבָשִׂים als die Aufzählung vervollständigende spätere Einfügung zu betrachten sein; dann ist auch die Abhängigkeit des וְעַתּוּדִים von דַּם um etwas erleichtert und braucht man nicht כְּבָשִׂים und עַתּוּדִים als selbständige Objekte zu לֹא חָפָצְתִּי zu fassen. Von **12** sind die zwei letzten Wörter mit dem folgenden zu verbinden (Duhm); es kann doch niemand einfallen, von der Hand ein Zerstampfen der Vorhöfe zu fordern. Ferner aber ist לראות nicht mit Massora als Inf. Niph. mit synkopiertem ה = לְהֵרָאוֹת (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 l), sondern als Inf. Ḳal לִרְאוֹת zu lesen. Denn zu dem Niph. לֵרָאוֹת *um zu erscheinen* passt kein Objekt, sondern nur zu Ḳal *um mein Angesicht zu sehen.* Die Lesung als Nipḥʿal wurde vorgezogen, weil jedes Schauen Gottes den Spätern als todbringend erschien, nicht nur das eines Ungeweihten, und weil der „Gottesdienst" ihnen als die Erfüllung einer statutarischen Pflicht galt, da sie ihn nicht mehr verstanden als hervorgegangen aus dem Verlangen nach der seligmachenden Gemeinschaft mit Gott. Schon von LXX ist diese spätere gesetzliche Anschauung in die Stelle hineingelegt; aber Jes kannte die rechte Stimmung, die zum Heiligtum führt und die dort den Besucher erfüllt, ihm war das höchste Glück, Gottes Angesicht zu sehen, vgl. Cap. 6. Der Kultus ist kein verdienstliches Werk, der Besuch des Gotteshauses hat den Verkehr mit der Gottheit zum Ziel. Dort will man, wenn man weiss, was man thut,

Gottes Angesicht sehen. פָּנִים *Angesicht* Gottes nannte man in früherer Zeit einen Gegenstand, der die Gegenwart der Gottheit verbürgte, oder auch eine Erscheinung, durch die man der Gegenwart Gottes bewusst wurde. *Panīm* tritt daher in Parallele mit der Lade Jahwes, mit dem מַלְאַךְ יהוה und mit dem „Namen" שֵׁם der Gottheit und kann auch einfach mit Jahwe wechseln (Ex 33 14 vgl. auch Num 10 35 36 II Sam 15 25). Es bedeutet gerade wie שֵׁם den θεὸς ἐπιφανής. So sind auch die phönizischen Namen *pĕnē baʿal* und שמבעל, letzterer auf der Ešmunazarinschrift, zu erklären, und anderes wollte es nicht besagen, wenn sich später ägyptische und syrische Könige das Epitheton ἐπιφανής gaben. Bei Jes hat man kaum mehr an ein Substrat für die Epiphanie Gottes im Tempel zu denken; denn die Jahwelade wohnte im Dunkeln und kam dem Besucher kaum mehr zu Gesicht, von einem Jahwebilde im Tempel zu Jerusalem wissen wir aber nichts. Nach der alten Ordnung durfte man nicht mit leeren Händen der Gottheit nahen Ex 23 15 34 20, nach Jes verlangt aber Gott keine Opfer: *Wer hat dies von eurer Hand gefordert?* זאת weist auf die v. 11 aufgezählten Opfer zurück. Zu יֶדְכֶם mit ֶ von יַד vgl. König Lehrgeb. II § 130 3 d S. 507. Die Thora Jahwes ist eine andere geworden; was gefordert wird, steht v. 16 f. Ein *Zertreten der Vorhöfe* des Jahwetempels zu Jerusalem ist der Kultus der Judäer, die sich dort mit ihren Opfertieren einstellen, eine Entweihung der geweihten Stätte und eine Verletzung der guten alten Sitte, nach welcher ein solcher heiliger Bezirk nur in höchster Ehrfurcht zu betreten oder auch für Menschen und Tiere unnahbar war vgl. Ex 19 12 ff. **13** לֹא תוֹסִיפוּ ist das Verbum zu רְמֹס חֲצֵרָי: *Meine Vorhöfe zu zertreten — sollt ihr bleiben lassen.* Dadurch wird die massoretische Auffassung von v. 13ª unhaltbar, nach welcher bei Kautzsch übersetzt ist: *Bringt nicht mehr unnütze Gaben dar — ein gräulicher Brand sind sie mir.* So stark auch so der Sinn der Stelle noch bleibt, so ist ihre Schärfe doch sehr gemildert; denn es tritt nicht mehr hervor, dass alle Gaben unnütz und Jahwe ein Greuel sind. Diesem Gedanken, der von v. 11 f. gefordert ist, entspricht die LXX besser; sie trennt שָׁוְא von מִנְחַת und תּוֹעֵבָה von קְטֹרֶת. Duhm folgt der LXX und zwar der von der ed. rom. gebotenen Konstruktion, nach der שָׁוְא קְטֹרֶת als Prädikat und Subjekt zu nehmen sind = μάταιον θυμίαμα *hinfällig ist das Rauchopfer.* Möglich ist es aber auch, mit Tischendorf den Haupteinschnitt nach שָׁוְא zu machen: ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον· θυμίαμα, βδέλυγμά μοί ἐστι = *Opfergabe zu bringen, ist unnütz; Rauchopfer, ein Greuel ist es mir.* Vorausgesetzt ist bei diesen Übersetzungen, dass statt מִנְחַת der stat. absol. im Sing. מִנְחָה oder ohne Konsonantenveränderung der Plural מְנָחֹת zu lesen sei. Immerhin ist auch so der Halbvers nicht ohne Bedenken: קְטֹרֶת findet sich abgesehen von unserer Stelle und Dtn 33 10, wo קְטוֹרָה steht, nur bei exilischen und nachexilischen Schriftstellern (s. Wellh. Prol. S. 67) und ist bei ihnen ausser in dem allgemeinen Sinn von Räucherwerk von Hesekiel an als term. techn. für Weihrauchopfer gebräuchlich. Die Ursprünglichkeit von קְטֹרֶת ist daher zweifelhaft, seine Einfügung erfolgte zur Vervollständigung der Aufzählung, wie וּכְבָשִׂים in v. 11, und mit Rücksicht auf Jer 6 20, wo der Weihrauch (לְבוֹנָה) als Jahwe missfällig aufgeführt ist. Dann aber ist auch שָׁוְא schwerlich zu halten, es dient zur Ab-

schwächung des scharfen Urteils, um zu sagen, dass nicht alle Opfergaben, sondern nur die, welche die Determination שָׁוְא d. h. der Nichtigkeit, der Heuchelei verdienen, Jahwe ein Greuel sind. מִנְחָה *Gabe* bezeichnet den Tribut an den König, wie jede Opfergabe an Gott, die vegetabilische sowohl als die animalische vgl. Gen 4 3 und 4; später aber, bes. bei Hesekiel und im Priestercodex, ist es term. techn. für das vegetabilische Opfer. Ursprünglich war somit v. 13[a] nur zu lesen: ***Opfergabe zu bringen — ein Greuel ist es mir.*** **13**[b] folgt das Urteil über die Festtage, über den Neumond, den die Israeliten schon feierten, als sie noch Nomaden waren, und über den Sabbat, den sie wohl erst als Bauern in Kanaan kennen lernten, aber damals noch lange nicht, wie später und heutzutage begingen. מִקְרָא, hier, wie 4 5, ohne die übliche Determination קֹדֶשׁ, bedeutet dasselbe, was מִקְרָא קֹדֶשׁ: gottesdienstliche Versammlung, die nach Lev 23 am Sabbat und an besonderen Festtagen stattfand. Ob jedoch מִקְרָא für sich allein bereits zu Jes's Zeit term. techn. war, ist fraglich; die Abkürzung im Sinne von heiliger, gottesdienstlicher Versammlung scheint den vollständigen Ausdruck zur Voraussetzung zu haben, und es ist daher Schwally ZATW 1891, 257 zuzustimmen, der קְרֹא מִקְרָא für eine Interpolation ansieht. Für die Übersetzung von לֹא־אוּכַל mit *ich halte es nicht aus* beruft man sich auf Ps 101 5. Aber an beiden Stellen müsste ein von dem Verbum יָכֹל abhängiger Infinitiv, לָשֵׂאת wie Jer 44 22 oder לְהָכִיל wie Am 7 10, entweder im Texte oder doch dem Sinne nach ergänzt werden. Näher als לָשֵׂאת einzusetzen läge es mit Schwally אָכִיל Hiph. von כּוּל zu lesen, was den von den Auslegern geforderten Sinn ausdrückt vgl. Am 7 10 Jer 10 10 Jo 2 11; aber die Kürze der Zeile spricht doch für den Ausfall von לָשֵׂאת. Jahwe kann Neumond und Sabbat nicht ausstehen, weil dieselben den Judäern ein Anlass zu einem Treiben sind, das ihm zuwider ist. Statt אָוֶן וַעֲצָרָה *Unrecht und Festfeier* hat LXX νηστείαν καὶ ἀργίαν, sie setzt somit für אָוֶן im Text צוֹם *Fasten* voraus. Da sich die Änderung in אָוֶן wiederum als Milderung begreifen lässt und da sie zudem durch I Sam 15 23 nahegelegt wurde, ist die Lesart der LXX mit Koppe und Schwally vorzuziehen. Das Fasten ist ursprünglich die Vorbereitung auf den sakramentalen Genuss des heiligen Fleisches (W. R. Smith Rel. of Sem.[2], 434) und passt daher vortrefflich zu עֲצָרָה *Festfeier*, die Jahwe auch nach Am 5 21 nicht riechen kann. Hier ist עֲצָרָה noch nicht synonym mit מִקְרָא קֹדֶשׁ, sondern hat die allgemeinere Bedeutung von Festfeier überhaupt, = die Zeit, in der man עָצוּר „geweiht", „heilig", „in Klausur" ist. Auch später gehören noch צוֹם und עֲצָרָה zusammen Jo 1 14 und die Bedeutung einer Vorbereitung zum Verkehr mit der Gottheit hat das Fasten nicht verloren, es dient zur Vorbereitung auf den Empfang einer Offenbarung Dan 9 3 10 3 Apk Bar 20 5 21 1, wird als Begleitung des Gebetes empfohlen Tob 12 8, und noch heute muss der Katholik mit nüchternem Magen zur Kommunion kommen. Ist daneben das Fasten auch ohne solche bestimmte Abzweckung geübt und hat es eine selbständige Bedeutung gewonnen, so soll es doch eben das Zeichen eines frommen Menschen sein, wie z. B. bei dem Pharisäer Lk 18 12. Wenn man diese dem Fasten beigelegte Bedeutung bedenkt, dann versteht man erst recht die Schärfe des Urteils Jesajas. **14** ist

v. 13^b ziemlich parallel. Selbst חֹדֶשׁ ist wiederholt und מוֹעֲדֵיכֶם ist nur der zusammenfassende Ausdruck für die bereits vorher erwähnten Festfeiern. Dazu fällt auf, dass hier das Suffix nun mildernd sich einstellt, als ob Jes vorher zu scharf geurteilt zu haben meinte. Es hilft gegen diese Bedenken wenig, wenn mit Schwally חַגֵּיכֶם für חָדְשֵׁיכֶם gelesen würde; dann ständen zwei völlig synonyme Ausdrücke beisammen. Ich halte die beiden Worte für mildernde Glosse zu חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת und ziehe, wie LXX, שָׂנְאָה נַפְשִׁי als Prädikat zu צוֹם וַעֲצָרָה: *Fasten und Festfeier — sind mir in der Seele zuwider.* נַפְשִׁי verstärkt den Ausdruck; um so auffallender sind daher die zwei folgenden Verben, welche gradatim die Schärfe abschwächen: *sie sind mir zur Last geworden, ich bin müde zu tragen,* wobei sich eigentlich noch fragt, ob nicht נְשֹׂא hier doch den Sinn von *vergeben* hat, den LXX darin sieht und den später das absolut gebrauchte נָשָׂא nicht ungern hat, vgl. z. B. zu Hos 1 6. Dann ist zu übersetzen: *ich bin müde zu vergeben.* Zu der Infinitivform נְשֹׂא statt שְׂאֵת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 76 b. Diese abschwächenden Sätze scheinen nicht ursprünglich zu sein. **15**^a Auch das Beten der Judäer hilft nichts. Gott verhüllt seine Augen, wenn sie ihre Hände ausbreiten, ein Gestus des Gebetes, der schwerlich ein Ausdruck der Abwehr sein sollte, sondern davon herrührt, dass in alter Zeit das Gottesbild mit den Handflächen (כַּף) gestreichelt wurde, vgl. auch den Ausdruck חִלָּה אֶת־פְּנֵי יַהְוֶה z. B. I Sam 13 12 und Wellh. Reste arab. Heid. 105. Selbst das Vielewortemachen beim Gebet rührt Jahwe nicht, das kann den Mangel der richtigen inneren Stimmung, die man haben muss, wenn man „Jahwes Angesicht schauen" will, nicht ersetzen; das βαττολογεῖν hat auch Jesus (Mt 6 7) und das Abthun des Gebetes als einer statutarischen Pflicht, als קֶבַע, selbst Rabbi Šimʿon (Pirḳ. Ab. 2 13) verworfen. Die Anliegen, die man an heiliger Stätte Jahwe sonst vorbringen konnte vgl. Gen 25 22 I Sam 1 10 ff., finden keine Beachtung noch Gehör. Hier handelte es sich bei den Judäern offenbar bei dem Feste, da sie vom Propheten Jahwes Weisung vernahmen, um eine nationale Angelegenheit. Zu dem Chireḳ in וּבְפָרִשְׂכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 60 f und 61 e.

15^b—v. 17 folgt die positive Seite der Thora Gottes: Übung von Recht und Gerechtigkeit ist Gottes Forderung. Die Missachtung dieser Forderung hat Jahwes Abneigung zur Folge. *Eure Hände sind mit Blut befleckt;* דָּמִים ist vergossenes Blut, Blutschuld vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 n, und zur Voranstellung des Objektes ebenda § 117 z. Bei diesem Vorwurf ist nicht an das Opferblut zu denken, sondern nach den folgenden Versen klebt in Wirklichkeit blutiges Unrecht an ihren Händen, Rechtslosigkeit herrscht ja im Lande, der Gewaltthat wird nicht entgegengetreten und dem Schwachen nicht zu seinem Rechte verholfen. Gerade das macht Jerusalem und Juda zu einem Sodom und Gomorrha. **16** Die unvermittelte Nebeneinanderstellung der beiden Imperative: *Wascht, reinigt euch* (zu הִזַּכּוּ Hithp. von זכה = *hizdakku* resp. *hiztakku* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 d) drückt aus, dass der zweite die Folge des ersten sein soll: waschet euch rein vgl. Marti Aram. Gr. § 129 e. Das Substantivum רֹעַ *die Bosheit eurer Thaten* hebt nachdrücklich das Schlimme ihres Treibens hervor, s. Ges.-Kautzsch[26] § 128 r. חִדְלוּ הָרֵעַ ist, wie **17** לִמְדוּ הֵיטֵב, so allgemein, dass Duhm recht haben wird, wenn er darin eine

Glosse sieht, die die einzelnen Forderungen in eine einzige Formel zusammenfasst vgl. Jer 4 22 7 5. מִשְׁפָּט, dem sie nachjagen sollen, ist die bürgerliche Gerechtigkeit, das, was Sitte und Recht ist. Das ist Jahwes Wille, denn auf ihn geht die bürgerliche Ordnung zurück; jede Gewaltthat ist eine Verletzung seines Willens und unter seinem Schutze stehn die Schwachen, die sich selber nicht helfen können, bes. die Waisen und Witwen. Wenn diesen ihr Recht nicht wird, so ist das eine Widerspenstigkeit gegen Gott und eine Verletzung seiner Ordnung. Darum ist zuerst gefordert: אַשְּׁרוּ חָמוֹץ *haltet den Gewaltthätigen in Schranken.* Das ist wohl der Sinn dieser Worte; denn das Pi. von אָשַׁר bedeutet auch 3 12 *führen, den Weg weisen,* doch ist vielleicht mit CHEYNE יַסְּרוּ *weiset zurecht* zu lesen, und חָמוֹץ kann in aktivem Sinn (vgl. KÖNIG Lehrgeb II, S. 124) als der Gewaltthätige gefasst werden. Die LXX denkt allerdings mit ihrer Übersetzung ῥύσασθε ἀδικούμενον an die Lesung חָמוּץ „den Vergewaltigten" und bei אַשְּׁרוּ an אִשֵּׁר „glücklich preisen", „glücklich machen" = *retten.* Dann aber ist auch der Rechtsschutz für die Schwachen, die selber ihr Recht nicht wahrnehmen können, nötig. Hier kommen namentlich die Waisen und Witwen in Betracht, weil ihnen die natürlichen Anwälte fehlen; für sie tritt Jahwe ein; wer diesen beisteht, der kennt die Pflichten der Religion weit besser, als wer Opfergaben darbringt. שָׁפַט und רִיב stehn hier prägnant mit dem Objekt der Person; *richten* hat den Sinn von „zum Recht verhelfen" und רִיב *streiten* den von „Sachwalter sein", „die Sache der Witwe, ihre Verteidigung führen".

Im gegenwärtigen Text von v. 10–17 ist die Schärfe des Urteils über den Kultus durch manche kleine Einfügungen gemildert, so dass sich daneben doch immer noch ein Jahwe wohlgefälliger Opferkult denken lässt. Damit ist die Pointe des Abschnitts, der die Übung von Recht und Gerechtigkeit als die Forderung der Religion dem Opferdienst entgegenstellt, abgeschwächt; es empfiehlt sich daher, hier den ursprünglichen Wortlaut, wie er sich als der wahrscheinliche ergeben hat, zusammenzustellen. Als Einfügung sind erkannt v. 11 וּכְבָשִׂים, v. 13 שָׁוְא קְטֹרֶת und קְרֹא מִקְרָא, sowie die Änderung von צוֹם in אָוֶן, v. 14 חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם, sowie הָיוּ עָלַי לָטֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא, ferner v. 16 חִדְלוּ הָרֵעַ und v. 17 לִמְדוּ הֵיטֵב. Was übrig bleibt, fügt sich nun vortrefflich in ziemlich gleichmässige Vierzeiler, wie dies auch v. 2–9 der Fall ist; nur in v. 12 wird man noch geneigt sein, um den Stichos abzukürzen, מִיֶּדְכֶם wegzulassen, und vielleicht ebenso aus dem gleichen Grunde v. 15 מִכֶּם für überflüssig ansehn. Danach lauteten die Worte Jesajas ursprünglich wohl folgendermassen:

Hört das Wort Jahwes	Ihr Sodomsgebieter!
Merkt auf die Weisung unsers Gottes	Ihr Leute von Gomorrha!
Was soll mir eurer Opfer Menge?	Spricht Jahwe.
Ich habe satt die Brandopfer von Widdern	Und das Fett der Kälber;
Am Blut der Farren und Böcke	Habe ich kein Gefallen;
Wann ihr kommt, mein Angesicht zu schauen,	Wer hat solches gefordert?
Meine Vorhöfe zu zerstampfen,	Sollt ihr bleiben lassen,
Opfergaben zu bringen,	Ein Greuel ist es mir.
Neumond und Sabbat	Kann ich nicht leiden,
Fasten und Festfeier	Sind mir verhasst in der Seele.
Und wenn ihr eure Hände ausbreitet,	Verhülle ich meine Augen
Und wenn ihr noch so viel betet,	Höre ich doch nicht.
Blut klebt an euren Händen	Wascht euch, um rein zu werden!
Schafft die Bosheit eurer Thaten	Mir aus den Augen!

Jaget dem Rechte nach, Steuert dem Frevler,
Helft der Waise zum Recht, Führt die Sache der Witwe!

Auch P. Haupt hat in seinem Vortrag The First Chapter of Isaiah (Dec. 1898), den er mir freundlichst im Manuscript zur Verfügung stellte, beobachtet, dass in v. 12–14 sekundäre Elemente sich finden; doch scheint mir sein Urteil im Einzelnen weniger begründet, als das oben verteidigte. Haupts Auffassung unterscheidet sich von der obigen darin, 1) dass sie רְמֹס חֲצֵרָי v. 12, לֹא אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה v. 13 und שָׂנְאָה נַפְשִׁי v. 14 auch noch ausschaltet, 2) aber מִיֶּדְכֶם v. 12, שָׁוְא קְטֹרֶת v. 13ª, קְרֹא מִקְרָא v. 13ᵇ und נִלְאֵיתִי נְשׂא v. 14 beibehält. Beiden Versuchen gemeinsam ist die Ausschaltung von חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם und הָיוּ עָלַי לָטֹרַח in v. 14.

b) 1 18–20 Die Sünde der Judäer und die Wahl, die ihnen für die Zukunft gestellt wird.

In v. 18 redet Jahwe vgl. יֹאמַר יְהוָה, in v. 19 f. dagegen der Prophet, sonst würde am Ende stehen: denn mein Mund hat es geredet. Demnach zerfallen die drei Verse schon formell in zwei Teile. Aber auch inhaltlich besteht zwischen v. 18 und v. 19 f. kein enger Zusammenhang. In jedem der zwei Vierzeiler ist ein Wort Jesajas gegeben, das eine wichtige Wahrheit seiner Verkündigung kurz ausdrückt. Eine Verbindung beider Stücke kann nur auf künstliche Weise erzwungen werden, das καί der LXX zu Anfang von v. 19 erleichtert eine Beziehung des einen Spruches auf den andern nicht. Jeder Spruch ist daher für sich zu nehmen.

α) 18 Das erste Tetrastich ist mit den Worten eingeführt: *Wohlan denn, lasst uns mit einander rechten, spricht Jahwe.* Diese Einleitung könnte dem, der das Capitel zusammengestellt hat, zuzuschreiben sein. Zwar ist der Anstoss Cheynes an der Wendung יֹאמַר יְהוָה angesichts von v. 11, wo ebenso יֹאמַר יְהוָה vorkommt, kaum begründet; dagegen erscheinen die vier Worte allerdings zur Ausfüllung von zwei Zeilen, verglichen mit den Zeilen des folgenden Tetrastichs, etwas kurz. Sei dem, wie ihm wolle, auf alle Fälle liegt ein wichtiger Fingerzeig darin für das Verständnis von v. 18ᵇ. Das Tetrastich ist solchen zugerufen, die ihre Schuld nicht einsehen wollen und gegen die daher eine gerichtliche Verhandlung in Aussicht genommen ist. Jahwe erinnert seine Gegner daran, was eine gerichtliche Verhandlung herausstellen wird. Es ist daher nicht möglich, in dem Spruch die Verheissung der Vergebung selbst der schreiendsten Sünden zu sehen. Wo Gericht gehalten wird, ist das Recht, nicht die Gnade wirksam, und „nirgends bietet Jes so zuvorkommend dem Volke die Sündenvergebung an“ (Duhm), 22 14 lautet Gottes Spruch ganz anders: Keine Vergebung bis zum Tod! Man hat somit die beiden Nachsätze entweder fragend (so auch Wellh. Prol.² 443: Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie dann für weiss gelten wie Schnee? wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie dann wie Wolle sein?) oder noch besser mit Duhm in ironischem Sinne zu fassen. *Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, so werden sie natürlich schon schneeweiss werden! wenn sie rot sind wie Purpur, so werden sie schon rein werden wie Wolle!* d. h. ihr wisst natürlich das Mittel, euch dann schon rein zu waschen. Es ist somit hier sarkastisch ausgesprochen, was bei Jer 2 22 zu lesen ist: Soviel ihr euch Mühe gebt, ihr werdet den Schmutz eurer Sünde nicht reinwaschen können. Noch sarkastischer wird der Sinn, wenn man zugleich mit Duhm eine Aufforderung darin sehen dürfte: „lasst sie weiss sein! macht euch zu unschuldigen Lämmern!“ nämlich, wenn ihr könnt! יַלְבִּינוּ und יַאְדִּימוּ, denominatives Hiph. „mit innerlicher Wendung der Kausa-

tivität“ Stade Gr. § 160 b; שָׁנִי bedeutet sowohl die Karmesinfarbe, wie den damit gefärbten Stoff, der Plur. daher: scharlachrote Fäden, Zeuge, und תּוֹלָע, der Kermeswurm, der die Purpurfarbe lieferte, wird für Purpur selber gebraucht. Über die Herstellung dieser Farben vgl. Delitzsch Iris S. 46—50, Benzinger Archäol. § 37 S. 269. Da die Schafe im Orient fast ohne Ausnahme weiss sind vgl. Gen 30 32, so kann צֶמֶר *Wolle* gut in Parallele mit Schnee stehen, vgl. auch Ps 147 16 Dan 7 9.

β) **19** f. Der zweite Spruch drückt eine Centralforderung Jes's aus: williger Gehorsam und unbedingtes Vertrauen auf Jahwe vgl. bes. 30 15. Wenn die Judäer einmal dieser Forderung entsprechen und ihren Eigensinn aufgeben, der die Hilfe in eigenen Machinationen und politischer Koalition mit den Nachbarstaaten bes. mit Ägypten sieht, dann sollen sie *das Gute des Landes geniessen,* sorglos und glücklich ein jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum wohnen I Reg 5 5. **20** Die der Verheissung entsprechende Drohung für den Fall des Ungehorsams. Nur, was חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ bedeutet, ist fraglich. Die Übersetzung bei Kautzsch *so sollt ihr vom Schwerte verzehrt werden,* setzt jedenfalls eine grammatisch harte Konstruktion voraus, ob man חֶרֶב mit Kimchi = בְּחֶרֶב oder mit Ges.-Kautzsch[26] § 121 c als „einen aus der aktiv. Konstruktion beibehaltenen Objektsaccusativ“ erkläre, will aber auch im Gedanken dem parallelen Gliede in v. 19 nicht entsprechen. Die Übersetzung: *so werdet ihr das Schwert fressen gemacht* d. h. *das Schwert fressen müssen* nach der arab. Redensart, nach welcher „das Schwert fressen“ „dem Schwert preisgegeben sein“ bedeutet, verbessert in etwas den Gegensatz, aber schwerlich die Grammatik, da das Puʿal תְּאֻכְּלוּ = „fressen gemacht werden“ gefasst ist. Duhm fordert daher das Kal תֹּאכְלוּ. Noch genauer aber wird der Gegensatz, wenn man ausserdem statt חֶרֶב unter der Annahme, dass ein ת vor תאכלו ausgefallen ist, חֳרָבוֹת *Trümmer, Ruinen* lesen darf: *sollt ihr von Trümmerhaufen zu leben haben.* Diese Erklärung hat den Vorzug, dass sie sich nicht auf eine arabische Redensart zu berufen braucht, sondern auf Jes selber in 5 17 hinweisen kann. Also entweder ruhiger Genuss alles dessen, was das Land an köstlichen Früchten hervorbringen kann, oder Krieg und Verwüstung und kümmerliches Dasein im verödeten Lande habt ihr zu wählen. An Stelle eines Lebens wie im Garten Eden tritt im Falle der Widerspenstigkeit die Mühseligkeit und der Kummer der Bearbeitung eines verwüsteten Landes voll Disteln und Dornen Gen 3. Die abschliessende Formel *denn Jahwes Mund hat es geredet* findet sich auch 40 5 58 14 Mch 4 4; sie erscheint darum Cheyne als Zusatz von späterer Hand.

Die Entstehungszeit des ersten Spruches v. 18 lässt sich nicht bestimmen, da er jederzeit von Jes gesprochen sein kann; der zweite dagegen (v. 19 f.) weist in eine Zeit, da das Land noch nicht von den Assyrern verwüstet ist (wie v. 7–9) und die Judäer wider den Rat Jahwes sich mit dem Gedanken trugen, ein Bündnis mit Ägypten gegen die Assyrer zu schliessen, also etwa in das Jahr 705.

c) 1 21–26 Das Gericht über die sittlich verderbte Stadt und das neue Jerusalem.

Einst war Jerusalem eine treue Stadt, jetzt ist es sittlich verkommen; ein Gericht wird es wieder zu dem machen, was es einst gewesen ist. Das Stück beginnt mit dem für

die Totenklage stereotypen אֵיכָה und verläuft in dem besonders bei der Totenklage üblichen Metrum, dessen Charakteristicum darin besteht, dass der zweite Hemistich etwas kürzer ist als der erste, oder anders ausgedrückt, dass die Cäsur einen Langvers in zwei ungleiche Glieder trennt, z. B. so, dass das zweite nur zwei Hebungen hat, wenn das erste drei aufweist. Der Name Kina- (Klagelied-) Metrum (Budde) ist deshalb nicht ganz genau, weil das Metrum auch ausserhalb des Klagelieds vorkommt und so auch hier noch gebraucht ist, wo die Klage in die Drohung übergeht.

21—23 Die Klage über Jerusalems Verkommenheit. Dreimal zwei Langverse: 2 in v. 21, 1 in v. 22 und 3 v. 23. **21** *Ach wie ist zur Hure geworden — die treue Stadt!* Jerusalem war einst d. h. am Anfang (s. v. 26), also da sie in israelitischen Besitz kam und David dort residierte, eine treue, Jahwe gehorsame Stadt (קִרְיָה ein poet. Wort), jetzt ist sie eine זוֹנָה, nicht weil sie keinen Kultus zu Ehren Jahwes mehr übte — darin ist sie so eifrig, wie zu Davids Zeiten, v. 10–15 —, sondern weil sie das Recht bricht und die sittlichen Forderungen ihres Gebieters nicht erfüllt, weil man jetzt nicht mehr von ihr rühmen kann, dass sie von Recht erfüllt sei und die Gerechtigkeit in ihr eine Heimat habe (v. 21[b]). Für Jesaja ist es der Ruhm Jerusalems, der Sitz der Gerechtigkeit, für Sirach, der Sitz der Weisheit zu sein (JSir 24). Zu מְלֵאֲתִי mit dem sog. Jod compaginis vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 l; יָלִין ist das sog. durative Imperf. = wo Gerechtigkeit zu weilen pflegte, wo sie eine Heimat hatte, Tag und Nacht wohnte. In v. 21[b] scheint das Metrum bereits in die Brüche zu gehen; denn das erste Glied ist unverhältnismässig lang, wenn die Cäsur erst nach בָּהּ gemacht werden sollte. Aber Duhm hat bemerkt, dass die zwei letzten Worte *und jetzt Mörder* sehr lose angehängt sind und ohnedies den Gedankengang schädigen, da sie gegenüber von v. 22 f. viel zu stark sind und erst noch v. 23 vorwegnehmen. Sie sind eine Glosse, die an v. 15–17 erinnern wollte; und es ist verfehlt, dass Haupt diese Worte festhält und dafür מְלֵאֲתִי מִשְׁפָּט preisgiebt. Wenn nun die zwei Glieder bei einer Cäsur vor צֶדֶק zu gleichmässig erscheinen wollen, so bietet LXX eine treffliche Abhilfe mit ihrem Ζιων vor מְלֵאֲתִי, sodass der Langvers nun durchaus tadellos ist: *Zion, das von Recht erfüllte — wo Gerechtigkeit wohnte!* **22** Die allgemeine Verschlechterung der Sitten wird zuerst im Bilde geschildert: ***Dein Silber ist zu Schlacken geworden — dein Wein verschnitten mit Wasser.*** „Die Gegenwart ist nur Schlacke und Schatten der Vergangenheit“ (Delitzsch). Zu סִיגִים *Schlacken*, dem bei der Läuterung des Silbers sich ausscheidenden Abgang, ist das Silber jetzt selber geworden, und der Wein ist מָהוּל ***verschnitten*** d. h. gefälscht, verwässert, seine Reinheit und sein Duft sind verdorben.

Der Ausdruck hat seine Analogieen in semitischen und indogermanischen Sprachen, vgl. im Arabischen ʿudah maqṯūʿah = verschnittenes Aloe-öl (Snouck-Hurgronje Mekka II, 174), den Wein verwunden (شَجَّ) = ihn mit Wasser vermischen (Goldziher Moh. Stud. I, 23), das lateinische castrare vinum (Plinius) und scelus est jugulare Falernum (Martial), das französ. couper du vin, du lait, das spanische trasegar (= lat. transsecare vgl. Perles Analekten 77); es ist daher nicht am Platze, dafür mit Barth und Nöldeke מוהל مُهْل „Fruchtsaft“ zu lesen. Dagegen ist בַּמָּיִם eine Randbemerkung, die zwar richtig ist, aber den Vers unnötig verlängert (Budde) und zum ursprüngl. Sinne von מָהֻל schlecht passt (Duhm), es müsste denn מהל bereits die Bedeutung von „mogeln“ erhalten haben.

23 Das Urteil, das in den Bildern (v. 22) liegt, wird durch die Schilderung der Wirklichkeit erklärt: v. 23ª bringt zwei Doppelzeilen, deren erste bei Duhm mit guter Wiedergabe des bereits Hos 9 15 sich findenden Wortspiels zwischen שָׂרִים und סֹרְרִים lautet: *Deine Führer sind Aufrührer — und Genossen von Dieben.* Buddes Ergänzung von הָיוּ hinter שָׂרַיִךְ „nach dem Muster von v. 22ª" verbessert das Metrum. Mit v. 23ª ist die ganze Schlechtigkeit der Beamten gezeichnet: Statt den Gehorsam gegen Jahwe zu befördern, stiften sie Aufruhr (סָרָה 1 5 Jer 28 16) gegen ihn, und statt das Wohl der Bürger im Auge zu haben, stecken sie mit den Dieben unter einer Decke. Ihr Absehen geht auf Bestechung (שֹׁחַד) und auf שַׁלְמֹנִים d. h. Vergütungen widerrechtlich geleisteter Dienste. **23ᵇ** Gerade an dem Wohl (שָׁלוֹם) der Witwen und Waisen, das Jahwe in erster Linie fordert (v. 17), liegt ihnen nichts; von Religion, Rücksicht auf Jahwe, wissen sie nichts. Auch hier ist das Metrum nicht gut. Schon Budde hatte an die Umstellung der beiden Glieder gedacht, mit welcher sich Duhm hilft, entschloss sich aber lieber, weil er darin eine Abschwächung von v. 21–23ª sah, zu der Annahme, v. 23ᵇ sei aus v. 17ᵇ „gezogen und eingeschoben". Aber v. 23ᵇ bringt gerade das Signifikanteste der Untreue der Führer, daher ist eher ein Fehler im Texte anzunehmen; graphisch sind ריב אלמנה und יבוא אליהם einander so ähnlich, dass eher zu vermuten ist, es sei nur zu lesen nach v. 17: וְאַלְמָנָה לֹא יָרִיבוּ.

24–26 Die Gerichtsdrohung umfasst wieder dreimal zwei Langverse. Die Einleitung der Drohung mit לָכֵן ist bei Jes so charakteristisch, wie אֵיכָה für den Anfang eines Trauerliedes überhaupt. LXX setzt אֲבִיר יִשְׂרָאֵל erst hinter הוֹי voraus; man wird daher, da der erste Langvers v. 24ª überfüllt ist, lieber mit Budde diese Worte als fremde Zuthat ansehen, als mit Duhm das bei Jes 3 1 [10 16 33 19 4] mit הָאָדוֹן verbundene יְהוָה צְבָאוֹת, zumal Duhm selber darauf hinweist, dass „der Starke, der Held Israels" den Gottesschutz, dessen die Israeliten sich zu erfreuen haben, ausdrückt (Gen 49 24) und daher gerne in Parallele zu גּוֹאֵל gebraucht wird (Jes 49 26 60 16). Hier ist gerade, wo es sich um ein Gericht über Juda handelt, dieser Name viel weniger am Platz, als der Name *Jahwe der Heere,* welcher Jahwe jetzt auch als den bezeichnet, der gegen sein eigenes Volk Krieg führen kann, s. zu v. 9. הָאָדוֹן ist der Gebieter, der zu entscheiden und zu befehlen hat und der vor allem Ordnung im Rechtswesen fordert (vgl. דִּין). Sein Spruch, der durch die Einführung נְאֻם הָאָדוֹן noch besonders als göttliche Offenbarung hervorgehoben wird, beginnt mit הוֹי *weh!,* in dem weniger das Mitleid mit den Betroffenen, als die Grösse ihrer Strafe angedeutet ist. Quos ego! הוֹי אֶנָּחֵם *Wie sehr werde ich mich letzen,* mir Tröstung, Genugthuung verschaffen *an meinen Widersachern — und mich rächen an meinen Feinden.* Dass diese Feinde die Widersetzlichen סוֹרְרִים in seinem Volke sind (v. 23), die ihn einengen und die er nicht mehr ausstehen kann, wie Opfer und Feiertage v. 13, wird **25** ganz deutlich, wo er Zion direkt anredet. Die Übersetzung bei Kautzsch folgt dem MT; nur bedeutet הֵשִׁיב יָד עַל nicht: die Hand wieder gegen jemand kehren, sondern nur *die Hand gegen jemand wenden* vgl. Am 1 8, und eine Rückbeziehung auf das Gericht von v. 5 ff. (so Dillmann) liegt nicht im Ausdruck. Ferner ist die Vergleichungspartikel

unhaltbar, wo die ganze Schilderung bildlich ist. In כַּבֹּר, das gewöhnlich *wie mit Lauge* = nach Art der Lauge erklärt wird s. GES.-KAUTZSCH[26] § 118 w, muss daher ein Fehler liegen; denn man läutert nicht „wie mit Laugensalz" בֹּר, sondern man bedient sich wirklich des Laugensalzes zur Beförderung der Läuterung beim Schmelzen. Die nächstliegende und von vielen Exegeten angenommene Verbesserung stellt die ersten Konsonanten von כַּבֹּר um und liest בַּכֻּר *im Schmelzofen.* Dadurch wird der Sinn tadellos und die Konstruktion glatt: *ich läutere im Schmelzofen deine Schlacken* (zu Schlacken ist ja das Silber Zions geworden v. 22) — *und entferne alle deine Bleistücke,* sämtliche unedle Metalle. Bei dieser Fassung bleibt nur ein Übelstand ungehoben: Es fehlt das notwendige vierte Glied der zwei Langzeilen und doch weist auch die LXX, so sehr sie sonst den Vers nicht genau wiedergiebt, auf eine Vierteilung des ursprünglichen Textes hin. BUDDE nimmt daher an, dass das zu וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ gehörige zweite Versglied verloren gegangen sei und von וְאֶצְרֹף an der zweite Langvers zu rechnen sei mit der Cäsur hinter סִיגַיִךְ. Um auch hier das zweite Glied kürzer zu haben, streicht er כָּל־ vor בְּדִילָיִךְ. Eine andere Lösung schlägt DUHM vor, er zieht das unmögliche כ von כַּבֹּר als Suffix zum vorangehenden Verbum und schliesst die Langzeile mit בֹּר, verbessert also in אֶצְרְפֵךְ בֹּר; was übrig bleibt, genügt ihm für die zweite Langzeile, die vor כָּל־ zu trennen ist; das וְ vor אָסִירָה ist ihm das Waw apodosis (vgl. GES-KAUTZSCH[26] § 143 d) und er kann daher den Vers übersetzen: *Und will wenden meine Hand wider dich — und dich läutern mit Lauge, Deine Schlacken, die will ich entfernen, — all deine Bleistücke.* Schwierig bleibt bei dieser Erklärung das nackte בֹּר, man müsste wohl ein בְּבֹר vermuten, und der zweite Teil bleibt hart mit seinem ו apodosis. Daher wird man doch den Verlust eines Versgliedes, dessen Wortlaut nicht mehr herzustellen ist (sollte es etwa וְאַצִּיתָה אֵשׁ עָלַיִךְ vgl. Jer 11 16 „und ein Feuer will ich gegen dich anzünden" gelautet haben?), oder am Ende וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ וְ als eingeschoben annehmen müssen. Letzteres hätte den Vorteil, dass man die wenig ansprechende Wiederholung des gleichen Wortes zu Anfang von zwei Versen 25 und 26 los wäre, würde aber weiter dazu führen, um die beiden Teile dieses Abschnittes v. 21–26 einander gleich sein zu lassen, doch auch v. 23^{b} als spätere Zuthat anzusehen. Übrigens kann man in v. 25 wie in v. 24 und 26 die Reime nicht verkennen. **26** Nach dem Gericht werden Richter und Ratsherren eingesetzt, die denen der davidischen Zeit gleichen. Den König nennt Jes nicht besonders, er gehört mit den genannten Beamten in eine Linie. אָשִׁיבָה heisst hier *ich mache wieder,* ich mache, dass wieder Richter sind wie einst. Dann wird Jerusalem wieder eine Burg der Gerechtigkeit, eine treue Stadt genannt werden können. So schlägt dieser Vers auf den Anfang v. 21 zurück und rundet sich das regelmässig gebaute Gedicht vortrefflich ab.

Dass der Abschnitt v. 21–26 in die Zeit vor der assyrischen Invasion unter Sanherib zu setzen ist, leidet keine Frage; das Gericht (vgl. 1 2–9) ist noch ausstehend. Aber gehört er unmittelbar vor diese Zeit oder ist er in den Anfang der Wirksamkeit Jesajas zu setzen? Ein besonderer Zug, der auf eine bestimmte einzelne Thatsache hinzuweisen scheint, tritt nicht hervor; aber man wird kaum die Verwandtschaft der Klage in v. 21–23, auch wenn v. 23^{b} nicht ursprünglich sein sollte, mit v. 17 verkennen und daher mit CHEYNE

geneigt sein, den Abschnitt in die Nähe von 1 10–17 zu rücken, also etwa in das Jahr 705. Auf das wichtige Ereignis dieses Jahres, nämlich den Abschluss eines Bündnisses mit Ägypten wider den Willen Jahwes, wird eine Hindeutung in der Bezeichnung der Führer als „Aufrührer“ v. 23 zu sehen sein, und damit wird es zusammenhangen, dass im neuen Jerusalem andere „Ratgeber“ v. 26, als jetzt das Wort führen vgl. auch Jes 22 15 ff., von Einfluss sein sollen. Auch die im Dtn 13 erwähnte סָרָה, wenn sie dort schon in Abfall zu heidnischem Kulte sich kundgiebt, erfährt eine ähnliche Bestrafung: den Tod der Aufrührer und die Verbrennung der Stadt. Dass der Vorwurf der sittlichen Schlechtigkeit und der rechtlichen Unordnung nicht nur in diese Zeit passt, ist zuzugeben; aber die Gründe, mit welchen man die letzten Jahre Jesajas als ausgeschlossen ansehen will, sind nicht stichhaltig. Ein Läuterungsgericht soll Jesaja nur am Anfang haben erwarten können. Aber jedes Gericht hat den Zweck, ein Neues zu schaffen, und der Gedanke der Läuterung wird gerade hier nur wegen des Bildes v. 22 und 25 gefunden. Ebenso soll das Zukunftsbild zu einfach sein und die eigentümlichen jesajanischen Gedanken noch nicht enthalten; aber es fragt sich, ob z. B. 9 1–6 11 1–8 von Jesaja herrühren.

Der Abschnitt ist auf alle Fälle von hoher Wichtigkeit. Mit allem Nachdruck wird das sittliche Moment betont. Weil Sittlichkeit und Rechtlichkeit verletzt sind, ergeht Jahwes Spruch; die sittliche Erkenntnis ist der Boden, auf dem dem Propheten der göttliche Urteilsspruch klar wird. Die Verantwortlichkeit für die schlimmen sittlichen und rechtlichen Verhältnisse schreibt Jesaja den Führern zu; dass er dabei die Geringen und Schwachen nicht verachtet, zeigt seine Fürsorge für dieselben. Er ist eine aristokratische Natur, aber ein Aristokrat mit dem vollen Bewusstsein von den Pflichten, welche die leitenden Personen gegenüber ihren Mitbürgern haben. Auch der König tritt nicht hervor, er ist ja im Frieden doch mehr nur der erste unter seinesgleichen und diese können ihre Schuld nicht auf den König abwälzen. Für die Zeit des Heils, die nach dem Gerichte eintritt, ist kein Messias verheissen; was sie auszeichnet, ist eine lebendige Treue gegen Jahwe, die sich in der gerechten Behandlung der Volksgenossen und einer gewissenhaften Verwaltung des Rechtswesens äussert. Treue und Gerechtigkeit, wahre Frömmigkeit, Sittlichkeit und Rechtlichkeit sind die Grundlagen des Glücks. Einfach und deutlich ist dieses Zukunftsbild Jesajas, frei von jeder phantastischen Regung und natürlich - gesund ist die Art, mit welcher der Prophet in die Zukunft schaut (Hackmann).

d) **1 27 f. Zions Rettung und der Untergang der Sünder.** Ein Anhang zu v. 21–26, der die nachexilische eschatologische Hoffnung über Zion nachträgt. Zion ist hier schon der Inbegriff der Getreuen und Frommen, die Bekehrten gehören zu ihm, aber nicht die Sünder und Abtrünnigen. Daher hat nur שָׁבֶיהָ das Suffix, nicht aber die חַטָּאִים und פֹּשְׁעִים, und daher ist vielleicht v. 21b das ursprüngliche Zion ausgelassen. Zion und seine Bekehrten (שָׁבֶיהָ, die von der Sünde sich abgewandt haben, vgl. שָׁבֵי פֶשַׁע 59 20) werden gerettet aus ihrer schlimmen Lage, wohl nicht aus dem Exil, sondern aus der Not und Bedrängnis zu Jerusalem, בְּמִשְׁפָּט und בִּצְדָקָה *nach Recht und Gerechtigkeit,* mit Fug und Recht; Zion hat die Rettung verdient, ein Gedanke, der Jesaja ganz fern liegt, dagegen der nachexilischen Zeit vertraut ist, vgl. 59 17–20 61 8. Die gerechte Vergeltung, für die der gerechte Gott bürgt, sichert Zion das Heil. Die Lesung שִׁבְיָהּ (LXX) *ihre Gefangenen* ist wegen des Gegensatzes, den die Sünder v. 28 dazu bilden, nicht wahrscheinlich. 28 וְשֶׁבֶר *aber Zerschmetterung über* steht als kraftvoller Ausruf voran, es entspricht einem verb. fin. und ist parallel יִכְלוּ. Die *Abtrünnigen* und *Sünder* sind Juden, die Jahwe, die väterliche Religion, verlassen haben, עֹזְבֵי יְהוָה. In die zwei Gruppen der Frommen und Gottlosen zerfiel Israel nach dem Exil. Die Frommen hielten sich an das Gesetz und die Gebote Jahwes, die Abtrünnigen neigten sich hin

zu den alten Gebräuchen, die das Volk vor dem Exil geübt hatte, und wollten die früheren Formen des Kultus und der Sitte festhalten. Sie sind von Esra und Nehemia aus der Gemeinde verdrängt worden und haben sich als Samaritaner zusammengeschlossen. Diese nicht zum wahren Zion gehörenden Elemente innerhalb und ausserhalb der Gemeinde sollen beim Gerichte verschwinden vgl. 65 11 f.

Dass diese beiden Verse nicht mit v. 21–26 zusammenhangen, zeigt sich schon daran, dass nicht mehr Jahwe redet, sondern von ihm in der 3. pers. die Rede ist vgl. עֹזְבֵי יְהוָה. Auch inhaltlich sind sie ganz verschieden von v. 21–26: dort verdient Zion ein hartes Gericht, hier eine glänzende Rettung. Die Verse sind aber nicht nur dem Zusammenhang, sondern auch Jesaja fremd (Duhm, Cheyne). Erst in späterer Zeit, nach der Einführung des Deuteronomiums, hatte man einen Massstab, um so wie hier zwei Klassen zu unterscheiden. Die hier gebotenen Klassennamen finden sich daher auch nur in unächten Stücken Jes's: שָׁבֵי פֶשַׁע 59 20, פֹּשְׁעִים 46 8 53 12, חַטָּאִים 13 9 33 14, עֹזְבֵי יְהוָה 65 11 (Cheyne). Die Entstehung dieser Verse dürfte daher am ehesten in die Zeit von Esra abwärts zu setzen sein. Das Metrum kann dagegen nicht entscheiden; denn, wenn es auch dem von v. 21–26 noch mehr gliche, so wäre dadurch der einheitliche Ursprung noch nicht erwiesen, und auf keinen Fall hat man wegen des Metrums mit Budde עֹזְבֵי יְהוָה in עֹזְבַי zu ändern. Ob v. 27 f. mit v. 29–31 zusammengehört, siehe unten nach v. 31.

e) 1 29–31 Die Ausrottung der Anhänger der altheidnischen Kulte.

Der masor. Text bietet zu Anfang von v. 29 die 3. Pers. und nachher die 2., LXX dagegen überall die 3. Nur die gleiche Person kann richtig sein; die Entscheidung hängt damit zusammen, ob v. 29–31 ein bes. Fragment ist, oder ob es etwa mit v. 27 f. zusammengehört. Darum lässt sie sich erst nach Besprechung des Ganzen treffen.

29 כִּי *Denn* setzt voraus, dass ihm etwas vorausgegangen ist; entweder ist der Anfang verloren, oder er ist im Vorhergehenden zu suchen. Der Anschluss an v. 27 f. ist von Duhm für unhaltbar erklärt; aber mit Hackmann wird doch die Möglichkeit offen zu lassen sein, dass eine Verbindung besteht: Das Gericht wird die Sünder vernichten, denn ihre Hoffnung auf ihre heidnischen Kulte wird zu Schanden. בּוֹשׁ מִן = sich in einer Hoffnung getäuscht sehen, die man auf etwas gesetzt hat, z. B. auf einen politischen Bundesgenossen 20 5 Jer 2 36 oder auf die verehrte Gottheit z. B. Jer 48 13. Synonym ist das parallele תַּחְפְּרוּ, mit dem בְּחַרְתֶּם ein Wortspiel bildet. Der Kult unter den Terebinthen אֵילִים und in den Gärten ist die Hoffnung der Angeredeten. אֵלָה ist ein immergrüner Baum und גַּנָּה ist ein Hain, ein heiliger Bezirk, eine von Bäumen umschattete Quelle. Der Baumkult, wie der Kult bei den heiligen Quellen ist in Israel alter Brauch, der sich vom semitischen Heidentum her erhalten hat. Bei den Bäumen und Quellen ist der Sitz der elohimischen Mächte. Aber dieser Glaube hat sich fortgepflanzt durch alle Zeiten, die Erzählungen über die Patriarchen kennen die heiligen Bäume und Quellen und besonders Hosea hält den Israeliten im Nordreich diesen Kult unter den Bäumen mit so lieblichem Schatten (Hos 4 13) als einen heidnischen vor. Auch vor dem Exil finden sich davon noch Spuren genug in Juda, vgl. Jer 2 27 Hes 6 13; ja es sind gerade damals, als der Glaube an Jahwe schwand, weil er der Not des Staates und dem drohenden Untergang nicht wehren zu können schien, die alten Gebräuche wieder aufgetaucht und mit neuer Macht hervorgetreten. Selbst das Exil war nicht stark genug, um sie unter den Juden verschwinden zu lassen; 57 4 werden

gerade wie hier die Terebinthen und 65 3 66 17 die Gärten erwähnt als die Stätten der von den Juden damals geübten Kulte; nach den Cap. 57 65 66 gegebenen Andeutungen haben noch manche andere alte Gebräuche sich in weiten Kreisen erhalten, die den Geboten Jahwes durch Propheten und Gesetz, welche diese Kulte verpönten, sich widersetzten. **30** Jämmerlich sollen sie in ihrer Enttäuschung dastehen, selber einer Terebinthe, *'ēla,* gleich sein, die ihr vermeintlicher *'ēl* nicht vor Verwelken zu schützen vermochte, und einem Garten, dem die dort verehrte Gottheit die Quelle nicht erhalten konnte. Trostlos wie eine Terebinthe, ***deren Laub verwelkt*** (zu der sog. uneigentlichen Annexion נֹבֶלֶת עָלֶהָ, hier mit Beibehaltung des ursprünglichen Suffixes, vgl. zu v. 4 כֶּבֶד עָוֺן), wie ein dürrer verödeter Garten stehn sie da. **31** Verwelkte und verdorrte Gegenstände brennen leicht zusammen; das wird auch das Schicksal sein des חָסֹן ***des Starken*** und seines פֹּעַל ***seines Werkes.*** Die Mas. punktiert allerdings wie Jer 22 13 פֹּעֲלוֹ ***sein Schöpfer,*** was aber unverständlich bleibt und daher mit LXX = פָּעֳלוֹ ***sein Werk*** zu fassen ist vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 q. חָסֹן ist nach Am 2 9 eine Eigenschaft der Eichen, es passt daher hier trefflich für die „Starken", die sich durch ihren Kult unter den Terebinthen stark dünkten und die doch nun einer dürren Eiche gleichen. ***Die Starken werden zu Werg,*** zu haltlosem leicht brennbarem Stoffe, ***und ihr Werk zum Funken,*** der das Werg in Brand steckt, oder, wenn mit Ruben נַעֲצוּץ 7 19 zu lesen ist, ***zu Dornen,*** die wie das Werg leicht in Feuer aufgehen. Ihr Werk ist schwerlich ein Götzenbild, eher Kriegsvorbereitungen oder ihr götzendienerisches Treiben. Beide — der Starke und sein Werk (LXX unrichtig in Erinnerung an v. 28 die Abtrünnigen und die Sünder) — verbrennen zusammen. Die Änderungen, die de Lagarde vorschlägt, sind unnütz: denn חַמָּן „Sonnensäule" für חָסֹן zerstört den Zusammenhang, der zwischen חָסֹן und אֵלָה besteht, und בַּעֲלוֹ ***sein*** scil. der Sonnensäule ***Baal,*** auch von Stade ZATW, 1883, 13 acceptiert mit der Erklärung „der vom חסן verehrte Baal", würde dem אֵל, der nicht einmal seine אֵלָה vor Verdorren schützen kann, eine unglaubliche Lebenskraft zuschreiben und den bereits Toten noch verbrennen lassen.

Gewöhnlich sieht man in v. 29–31 ein Fragment einer Rede Jesajas gegen das nördliche Reich Israels vor dessen Untergang im Jahre 722. Man nimmt dies an, weil Jesaja gerade die hier hervorgehobenen Kulte den Judäern nicht vorwirft. Aber der Prophet redet überhaupt nirgends von אֵילִים und גַּנּוֹת als kultischen Objekten, auch wenn er auf Götzendienst und Zaubermittel zu sprechen kommt vgl. 2 6 8 10 4 (?) 17 10 f. Dagegen sind nun Terebinthen und Gärten für die Klasse der abtrünnigen Juden, die in den letzten Capp. Jes's gezeichnet werden, besondere Lieblingsstätten s. oben zu v. 29. Dort üben sie ihre mystischen und heidnischen Kulte. Es scheint mir daher der Schluss unausweichlich, dass auch in unserem Abschnitte jene Kreise gemeint sind, aus denen die samaritanische Gemeinde hervorging. Auch das dürfte noch hiefür sprechen, dass das bei Jesaja wenig gebräuchliche בָּחַר gerade in Bezug auf diese Klasse der nachexilischen Juden und ihre heidnischen Kulte 65 12 und 66 3 angewandt ist.

Ist das Stück aber nicht von Jesaja und gegen diejenigen gerichtet, die v. 28 „Abtrünnige und Sünder" genannt sind, so darf man weiter folgern, dass v. 27–31 zusammengehören; v. 29–31 schildert, wie elend die „Sünder" zu Schanden werden und den schon v. 28 ihnen gedrohten Untergang erleiden. Somit wird die 3. Pers. der LXX im Rechte und auch im hebr. Texte überall zu restituieren sein. Man lese daher v. 29 וְיֵחָפְרוּ und בָּחֲרוּ und v. 30 יִהְיוּ. Der Grund, warum MT die 2. Pers. in diesen Worten bietet, wird,

wie Budde vermutet hat, in חמדתם v. 29 liegen, das fälschlich als 2. Pers. plur. gefasst wurde, während חֶמְדָּתָם *ihre Lust* zu lesen ist. Das Metrum ist der Verbindung von v. 27 f. und v. 29–31 nicht zuwider, man braucht nicht mit den von Budde vorgenommenen Streichungen von אֲשֶׁר[1] und אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם in v. 29 und von אֲשֶׁר in v. 30 nachzuhelfen. Während v. 27 f. jeder Vers einen Langvers mit der üblichen Cäsur enthält, umfasst in v. 29–31 jeder Vers zwei. Nur v. 30ᵇ ist etwas kurz und es könnte daher bei כְּגַנָּה ein Wort ausgefallen sein (Duhm). Von v. 27 bis v. 31 haben wir daher acht Langverse. Durch die Verbindung von v. 27 f. mit v. 29–31 wird nun auch die Entstehungszeit von v. 27 f. näher limitiert; obschon es auch später noch Abtrünnige in der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem gab (man denke an die Zeiten der Makkabäer), so gehört der Abschnitt nach der v. 29 f. gegebenen Schilderung in die Zeit, da die Samaritaner von den Juden sich trennten und eine eigene Gemeinde bildeten, also c. 440.

Die Komposition von Cap. 1. Wie sich bei der Erklärung ergeben hat, ist Cap. 1 aus folgenden ursprünglich selbständigen Stücken zusammengesetzt: 1) v. 2–17 eine Rede Jesajas an die in der assyrischen Not beim Kultus im Jahwetempel Heil suchenden Jerusalemer und Judäer aus dem Jahre 701 (s. zu v. 7 und zu v. 11); 2) v. 18 ein Spruch, dessen Entstehungszeit nicht näher zu bestimmen ist; 3) v. 19 20 ein Spruch aus der Zeit, da Juda mit Ägypten über den Abschluss eines Bündnisses verhandelte, ungefähr 705; 4) v. 21–26 ein regelmässig aufgebautes und schön abgerundetes Gedicht, höchst wahrscheinlich aus demselben Jahre 705 und 5) v. 27–31 ein Stück, das die zukünftige Rettung Zions und die Vertilgung der Sünder, insbesondere der vom Jahwekult abgefallenen Sünder schildert, aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

Einerseits fanden wir, wie Duhm, keinen Grund, v. 2–17 noch weiter zu zerlegen, wie dies von verschiedenen Kritikern in verschiedener Weise geschieht; auch nicht einmal die fast allgemein beliebte, auch bei Kautzsch angenommene Trennung in v. 2–9 und v. 10–18 (20) ist zu empfehlen, da die beiden Stücke sich gut zusammenschliessen: Das undankbare Volk hat keine Idee von dem, was Jahwe fordert, es bringt Opfer in Menge und wird doch gestraft für seine Ungerechtigkeit. Die Annahme eines Einschnittes hinter v. 3 von de Lagarde Sem. I 1–5 und Cornill ZATW 1884, 86—88 hat mit Recht keinen Anklang gefunden und die Zerlegung in v. 2–4 und v. 5–9 bei Stade Gesch. Isr. I 586 622 und Cheyne hat nur einigen Schein, wenn v. 4ᵇ nicht als Glosse erkannt ist.

Andrerseits erwies sich v. 21–31 zwar ebenfalls nicht als einheitlich (Budde, Hackmann), aber auch nicht als in drei Stücke v. 21–26, v. 27 f. und v. 29–31 zerfallend (Duhm, Cheyne). Der Bruch, der jetzt zwischen v. 27 f. und v. 29–31 besteht, geht auf Verderbnis des Textes zurück, bei Herstellung der ursprünglichen von LXX noch bezeugten Gestalt ist der Bruch gehoben. Allerdings gehört aber dann das ganze Stück v. 27–31 in eine späte Zeit.

Schwerer lässt sich ermitteln, wie diese Stücke so verschiedener Zeit zusammengekommen sind. Das Schicksal Judas und insbesondere Jerusalems scheint der verbindende Gedanke zu sein. Aber dieser Gedanke muss nicht das Prius der ganzen kleinen Sammlung gewesen sein, es ist viel wahrscheinlicher, dass sie nach und nach entstanden ist. Den Grundstock der Sammlung bildete die erste Rede v. 2–17, daran reihte der Besitzer des Blattes die zwei ihm wichtigen Sprüche v. 18–20 und das kleine Gedicht v. 21–26, welches das gleiche Thema, wie v. 2–17, behandelt. Auf diese Weise ist der Besitzer selber der Sammler gewesen. Die Zukunft Jerusalems musste die Gemüter besonders beschäftigen, als das Gericht im Jahre 586 wirklich eingetroffen war; für einen spätern Besitzer lag es daher sehr nahe, auch noch das spätere Stück v. 27–31 hinzuzufügen, das genauer über die Zukunft Zions redete und den Untergang der Gottlosen in Aussicht stellte. Dass aber das Stück 2 2–4 dazu als vortrefflicher Abschluss passt, leuchtet ein; es ist so zu sagen die notwendige Ergänzung, die, sobald das Stück einem bekannt wurde, von selber die Hinzufügung forderte. Da nun auch jeder Zusammenhang mit 2 6 ff. fehlt, so ist der Annahme von de Lagarde, Stade Gesch. Isr. I, 608 und Cheyne zuzustimmen, dass in Wirklichkeit einst 2 2–4 zu der Sammlung von Cap. 1 gehörte und die Überschrift 2 1 fälschlich von 2 6 hierher versetzt wurde. Die Sammlung 1 1—2 4 (5), die vom Schicksal Jeru-

salems handelt, eignete sich aber auch aufs beste dazu, an die Spitze des Buches Jes gestellt zu werden.

2) 2 1—4 6 Das Gericht über den Stolz, Hochmut und Luxus in Jerusalem und Juda.

Über die ursprüngliche Zugehörigkeit des eschatolgischen Stückes 2 2–5 zu der Sammlung von Cap. 1 siehe Schlussbemerkung zu Cap. 1. Auch diese neue Sammlung 2 1 6—4 6 ist durch ein eschatologisches Stück abgeschlossen.

1 Die neue Überschrift ist nicht als eine Teilüberschrift gekennzeichnet, sie bietet sich durchaus mit ihren Angaben des Namens Jesajas und dessen Vaters als die Überschrift eines für sich stehenden Ganzen dar. Die Sammlung 2 6—4 6 hat eben einmal isoliert existiert und die Überschrift 1 1 scheint nach derselben gebildet s. zu 1 1. Ebenso vgl. 1 1 über die Verbindung von חָזָה *schauen*, wofür LXX הָיָה אֶל־ liest, mit dem Objekt דָּבָר *Wort* und über die Stellung von Juda vor Jerusalem.

a) 2 2–5 Die einstige alles überragende Stellung des Hauses Jahwes und der von dort in alle Welt ausgehende Segen.

Die Verse 2–4 finden sich mit kleinen Textvarianten und mit einem Plus am Schlusse Mch 4 1–4 wieder, auch in v. 5 kann die Verwandtschaft mit Mch 4 5 nicht verkannt werden. Die Erklärung dieser merkwürdigen Thatsache, dass dasselbe prophetische Stück doppelt und zwar in zwei verschiedenen Prophetenschriften sich findet, siehe unten im Excurs über v. 2–5. Das Metrum ist unverkennbar, es sind kurze meist dreihebige Zeilen; diese Zeilen lassen sich ganz ungezwungen zu Strophen von vier Zeilen verbinden. Über die Verteilung in sechszeilige Strophen bei Duhm siehe zu v. 4.

2 וְהָיָה *Geschehen wird's* knüpft gewöhnlich an etwas vorangegangenes an, ist aber eine so geläufige Formel zur Ankündigung eines Künftigen geworden, dass sie auch am Anfang stehen kann, bes. wenn, wie hier, eine Zeitbestimmung folgt. Aus dem vielen Gebrauche erklärt sich auch, dass das folgende Verb יִהְיֶה keine Einführung durch וְ nötig hat vgl. König Synt. § 357 n. Aus dem ὅτι ἔσται in LXX Jes ist kaum zu schliessen, dass LXX ein כִּי יִהְיֶה vor sich hatte; denn ὅτι wird nach dem vorangehenden λόγος als das recitative gedacht sein. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים *am Ende der Tage* ist ursprünglich ein allgemeiner Ausdruck für „in künftigen Tagen“ vgl. das ganz entsprechende assyr. *(ina) aḫrat umi* Schrader KAT² 153, hat aber dann eine besondere Bedeutung mit Beziehung auf die messianische Zeit bekommen, als man seit Hesekiel ein bestimmtes Bild von den Ereignissen der Endzeit entwarf Hes 38 16 (8). Diesen technischen eschatologischen Sinn „Beginn der Endzeit“, „Anbruch der messianischen Zeit“ hat das Wort auch hier, was auf die späte Entstehung dieser Stelle hinweist. Stärk ZATW 1891 247—251 sieht unrichtig den allgemeinen Sinn für erst aus dem eschatologischen abgeleitet an. Die Beziehung auf die messianische Zeit ist dem Ausdruck auch im NT geblieben, ob man dieselbe nun als mit Jesus bereits angebrochen erachtete Hbr 1 2 I Pt 1 20 (ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) oder ob man dieselbe in voller Herrlichkeit erst noch erwartete Joh 6 39 12 48. נָכוֹן *festgegründet* ist in LXX in freier Weise durch ἐμφανές „sichtbar“ wiedergegeben, genauer ist aber in LXX Mch daneben noch ἕτοιμον zu finden. Keine Katastrophe wird je den Zion er-

schüttern vgl. Sach 6 1 und niemals etwa seine Prärogative ihm rauben, durch nichts kann seine Heiligkeit und Weihe gestört werden, vgl. נָכוֹן Ex 19 11, wo es geradezu „geweiht“ bedeutet. Nach LXX Jes und Mch ist nicht, wie im MT, der Berg des Hauses Jahwes, sondern der Berg Jahwes d. h. der Tempelberg zu Jerusalem, den das Dtn als die einzige von Jahwe erwählte Stätte erklärte, das Subjekt. בֵּית ist als Glosse später eingedrungen (Ryssel Textgest. Mch 69) oder wohl besser nach LXX Jes durch Zusammenziehung des Texts entstanden; denn es ist nach v. 4 hinter הַר יְהוָה zu lesen: בֵּית הָאֱלֹהִים oder בֵּית אֱלֹהֵינוּ (Duhm). Das Prädikat dazu ist בְּרֹאשׁ הֶהָרִים = auf dem Haupt der Berge d. h. *auf dem höchsten der Berge.* Die uneigentliche Fassung „auf dem an Bedeutung hervorragendsten Berge“ ist gezwungen, vielmehr liegt die durch נִשָּׂא מִגְּבָעוֹת ebenfalls empfohlene Vorstellung vor, dass der Berg nicht nur politisch oder religiös, sondern physisch über alle Berge hervorragen werde. Eine allgemeine Umänderung der Natur erwartet Hes 40 2 47 1 und Deuterojesaja, und von da an ist dies ein bleibender Zug im eschatologischen Gemälde, wie schon das bezeugen kann, dass vom Tempel aus eine Quelle fliesst, die die Fruchtbarkeit des Landes bewirkt vgl. Jo 4 18 Sach 14 8 und bes. v. 10. Nach Mch 4 1 wird man hinter נִשָּׂא ein הוּא einzusetzen haben, dasselbe aber nicht auf רֹאשׁ, sondern auf בֵּית beziehen *und es ragt so hinaus über alle Höhen.* In 2^b ist אֵלָיו *zu ihm hin* besser als עָלָיו *auf ihn* (Mch), dagegen könnte das oftmals eingesetzte כָּל־ wegen v. 4 auch hier als eingesetzt angesehen werden, da es in Mch fehlt, doch hat es auf den Sinn keinen grossen Einfluss. נָהַר *zusammenströmen* kommt nur noch Jer 31 12 51 44 vor. Die Versabteilung ist nicht gut, v. 2^b gehört zur folgenden Strophe. Die erste Strophe lautet: [1] *Geschehen wirds am Ende der Tage,* [2] *Festgegründet wird sein der Berg Jahwes* [3] *Und das Haus unsres Gottes wird stehen auf dem höchsten der Berge* [4] *Und hinausragen über die Hügel.* **3** Die ersten drei Worte stehen in Parallele zu v. 2^b; וְאָמְרוּ ist in Jes und Mch von MT und LXX geboten, kann aber trotzdem als erklärende Glosse nach Sach 8 21 hier eingefügt sein, weil es unnötig und prosaisch den Vers überfüllt (Duhm). Die Auseinanderhaltung von Berg und Haus Jahwes spricht für die Richtigkeit des Textes der LXX in v. 2. אֱלֹהֵי יַעֲקֹב ist nicht jesajanischer Ausdruck, sondern in den Psalmen beliebt z. B. Ps 20 2 46 8 12 vgl. II Sam 23 1. Mit וְיֹרֵנוּ *er soll uns lehren* beginnt das dritte Tetrastich. Als „Lehrer“ ist Gott erst gefasst worden, als es „Schriftgelehrte“ gab, Jesaja und die alte Zeit kannte ihn als den Gebieter (הָאָדוֹן) 1 24, und seine Thora war nicht eine Belehrung, sondern eine Weisung. Nur in späten Abschnitten erscheint daher Jahwe als „Lehrer“ vgl. 28 26 30 20 Ps 25 8 u. 94 10. Das מִן in מִדְּרָכָיו ist partitiv = das, was zu seinen Wegen gehört. דֶּרֶךְ steht hier אֹרַח parallel wie in dem eben angeführten Ps 25 4 und Prv 2 8 = die von Gott gewollte Lebensweise. Von da aus ist es nicht mehr so weit zu der Bedeutung von ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ oder auch bloss ἡ ὁδός = Religion überhaupt vgl. Mt 22 16 Mk 12 14 und Act 9 2 19 9 23 24 22. Von Jahwe auf Zion erhalten die Völker ihre religiöse Belehrung; denn von dort geht die wahre Religion aus und die Völker unterwerfen sich seinem Entscheide. Diese Gedanken liegen eher in der Linie

Deuterojesajas und seiner Nachfolger als in der Jesajas; denn davon, dass der Prophet diese Weisung vermittle, ist keine Rede, Jahwe ist das Licht der Heiden und von ihm geht die wahre Religion aus zu den Inseln. Auch handelt es sich nicht um einzelne Abgesandte der Völker, um sich in Jerusalem Rat zu holen, wie man in der alten Zeit unter Israel und den Heiden etwa zu einer berühmten Orakelstätte wallfahrtete vgl. z. B. noch Dtn 30 11–14, sondern ganze Völker ziehen nach Jerusalem vgl. 11 10 Sach 8 20–23 14 16–21 Jes 60 5–12 66 23. **4** Jahwe wird aber als der Lehrer auch der oberste Schiedsrichter unter den Nationen, er richtet שָׁפַט, wenn sich Streitigkeiten unter ihnen erheben, und trifft die Entscheidung für die Völker הוֹכִיחַ לְ. Die Hinzufügung von עַד־רָחוֹק Mch 4 3ᵇ überfüllt die Zeile. Die Folge dieses Schiedsrichtertums Jahwes ist allgemeiner Frieden auf Erden: Der Krieg hat ein Ende, die Völker üben (יִלְמְדוּ) ihn gar nicht mehr, und die friedlichen Werke des Landmanns gedeihen. Die Kriegswaffen werden in Ackergeräte umgewandelt: die Schwerter in אִתִּים, plur. von אֵת, das nach den meisten Versionen das Pflugeisen, nach Symmachus den weniger zu Schwert passenden Karst bezeichnet, und die Lanzenspitzen in Winzermesser. חַרְבוֹתָם wechselt mit der regelmässigen, aber deshalb nicht sicher älteren Form חַרְבוֹתֵיהֶם bei Mch vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 92 n. Dagegen ist אֶל־ im Sinne von עַל (גּוֹי אֶל־גּוֹי) bei beiden, Jes und Mch, späterer Gebrauch. Der Plur. יִשְׂאוּ Mch für Sing. יִשָּׂא Jes ist vorzuziehen, das Subj. ist ja bereits bekannt und גּוֹי אֶל־גּוֹי ist dann eine definierende Explikation dazu. Geringfügig ist der Unterschied יִלְמְדוּן Mch und יִלְמְדוּ Jes. Für den Propheten Jes, wie für Amos ist der Tag Jahwes, der Tag des Gerichts über Israel noch ausstehend, und die Niederlage wird den Israeliten durch die von Jahwe herbeigerufenen leibhaftigen Feinde bereitet, die daher den Krieg noch nicht verlernen dürfen; erst später fährt Jahwe mit seinen Helden herab, aber dann gegen die feindliche Heidenwelt (vgl. Joel). Die Anschauung unserer Verse passt daher nicht zu Jesaja, sondern in eine spätere Zeit; sie erwarten auch kein Gericht mehr, das ist für sie bereits vollzogen und die Bewegung in der Heidenwelt eingetreten, schon gehorchen die Völker dem Winke Jahwes und fügen sich seiner Entscheidung. Vgl. zu 11 10.

Mch 4 4 hat noch zwei Zeilen: *Und jeder wird sitzen unter seinem Weinstock Und unter seinem Feigenbaum von niemand gestört.* Sie schildern die kommende Friedenszeit auch als eine Zeit des Glücks und des behaglichen Wohlergehens, wohl unter Anwendung eines sprichwörtlichen Ausdrucks I Reg 5 5 vgl. II Reg 18 31 u. Sach 3 10. „Metrische Gründe" und „schwächlicher Inhalt" sollen diese Worte als späteren Zusatz erweisen. Aber wie oft ist für die Zeit des Heils eine herrliche Fruchtbarkeit des Landes verheissen! Von Jer und Hes an bildet diese Verheissung einen ständigen Zug im Gemälde der Zukunft (vgl. Deuterojes., Sach, Jo), und wie v. $4^{b\beta}$ den beiden Stichen von v. 4^{a} entspricht, so ist dieses Plus in Mch das treffliche Komplement zu v. $4^{b\alpha}$. Die metrischen Gründe aber können nur geltend gemacht werden, wenn die drei sechszeiligen Strophen sinngemässer einteilten als die fünf Vierzeiler, die man mit Hinzunahme von Mch 4 4 erhält. Die fünf Strophen zu vier Zeilen sind ganz gute Einheiten: 1. (v. 2^{a}) die Erhöhung des Tempelbergs; 2. (v. 2^{b} $3^{a\alpha}$ [bis יַעֲקֹב]) das Herzuströmen der Völker; 3. (v. $3^{a\beta b}$) das Verlangen nach Jahwes Lehre; 4. (v. $4^{ab\alpha}$) Jahwe der Schiedsrichter der Völker; 5. (v. $4^{b\beta}$ Mch 4 4) Friede und Glück auf Erden. Diese beiden Zeilen können in Jes aus rein äusseren Gründen fehlen, z. B. weil der Raum für ihre Aufnahme mangelte.

5 kann nicht mit dem folgenden verbunden werden, weil die Ähnlichkeit mit Mch 4 5 zu gross ist. Wie der letztere Vers ist auch unser Vers 5 ein späterer Zusatz zu v. 2–4: *Haus Jakobs, auf! lasst uns gehen im Lichte Jahwes!*, eine passende Aufforderung, doch *im Lichte Jahwes zu wandeln*, dem einst alle Heiden zuströmen werden. *Licht Jahwes* umfasst hier die klare Weisung und Erkenntnis, die Jahwe dem Hause Jakobs erteilt hat, und das Glück, das ihm Jahwe bereitet. Das Licht Jahwes ist die Thora vgl. Prv 6 23 und das Glück, das aus der Befolgung derselben sich ergiebt vgl. Ps 19 8ff. Eine Anspielung an das jüdisch-aramäische אוֹרָיְא = תּוֹרָה ist in dem בְּאוֹר יַהְוֶה nicht ausgeschlossen (Cheyne). Als Abschluss der Sammlung 1 2—2 4, deren Inhalt sich um die beiden Pole der Strafe Jerusalems für die Missachtung der wahren Thora und des Glückes dreht, das ihre Befolgung bringt, eignete sich diese Aufforderung vortrefflich.

Die Frage nach dem Ursprung von 2 2–4 resp. Mch 4 1–4 hat die verschiedensten Antworten erfahren. Die gewöhnliche Ansicht geht immer noch dahin, dass beide, Jesaja und Micha, die Stelle einem älteren Propheten entnommen haben. Hitzig hatte sogar die Hypothese gewagt, dieser ältere Prophet sei Joel, und Ewald hatte denselben Gedanken. Aber wenn irgend welche Beziehung zwischen unserem Stücke und Joel, z. B. Jo 1 12 2 2 22 4 10 18, besteht, so kann das Verhältnis eben auch das umgekehrte sein; jedenfalls aber haben nicht Jesaja und Micha eine Stelle aus Joel entlehnt, da dessen Schrift nicht mehr als die älteste Prophetenschrift, wie Hitzig noch annahm, gelten kann, vielmehr eine der spätesten ist. Übrigens werden Jesaja und Micha keinem Vorgänger Worte entlehnt haben; denn „einander die Worte zu stehlen" ist die Art der falschen Propheten nach Jer 23 30.

Andere Exegeten machen einen der beiden, Micha oder Jesaja, zum Autor der Verse. Bei Micha liegt im Allgemeinen der bessere, jedenfalls der vollständigere Text vor. Daher hat noch Ryssel Textgesch. des Mch 218—224 die Autorschaft Michas verteidigt; aber dagegen legt Jer 26 18 ein entscheidendes Veto ein; denn nach dieser Stelle wusste man zu Jeremias Zeit noch nichts von einer derartigen Weissagung Michas, im Gegenteil nur von seiner Verkündigung einer totalen Zerstörung des Tempelbergs und Jerusalems (Mch 3 12). Für Jesaja hat nun neuerdings Duhm die Verse in Anspruch genommen, vgl. auch Bertholet Stellung der Isr. zu den Fremden 97—99. Zur Begründung dieser Annahme wird auf die innere Verwandtschaft mit 11 6ff. und 32 1–4 hingewiesen, und Duhm denkt daran, Jes könnte diese Worte verfasst haben „am Ersten im Greisenalter, nicht für das grosse Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, und nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Cyclus von Dichtungen (11 1–8 32 1–5 (6–8) 15–20) sein Schwanengesang." Man sieht, dass eigentlich alles daran hängt, ob Jes 11 und 32 auf Jesaja zurückzuführen sind. Das ist nun höchst zweifelhaft, es lässt sich die zweifelhafte Stelle 2 2–4 daher nicht durch andre zweifelhafte stützen, und auch die Betonung, dass die Voraussetzungen zu den 2 2–4 vertretenen Ansichten zur Zeit Jesajas vorhanden seien (so Bertholet; vgl. aber über die Wallfahrten zu den Heiligtümern oben zu v. 3), reicht nicht hin, es handelt sich darum, ob die hier ausgesprochenen Gedanken in Wirklichkeit dem Gedankenkreis Jesajas entsprechen.

Dies ist nun mit Recht von Stade ZATW 1881, 165—167 u. 1884, 292, Wellh. Kl. Proph. 139f., Hackmann 126—130, Cheyne Einl. in das B. Jes S. 9—16 in Abrede gestellt worden. Die Stelle ist nicht nur im Zusammenhang isoliert, was für sich allein nichts gegen Jes beweisen könnte, auch ihre Gedanken weisen weit über Jes hinab auf Hesekiel, Deuterojesaja und die späteren Jahrhunderte. Spät ist die Anschauung von der alles überragenden Bedeutung Zions und des Tempels und zwar nicht nur für die Judäer, die sich ja in der That im Kampf mit den Nachbarn auf den dort, aber doch nicht dort allein verehrten Jahwe verliessen, sondern für alle Völker, die dorthin zusammenströmen.

Und zwar ist es wohl zu beachten, auch Jes hat Jahwe eine über Juda und Israel hinausgehende Bedeutung zuerkannt, aber der Tempel und der dort geübte Gottesdienst konnte nicht an Jahwes Stelle treten vgl. 1 10–17. Ferner ist es ein späterer Gedanke, dass die Thora, die religiöse Unterweisung, eine universale, katholische Bedeutung für die gesamte Menschheit hat und nicht mehr bloss für die Israeliten, für das Volk, das Jahwe verehrt. Ebenso ist es eine Anschauung, die von Deuterojesaja an naheliegt, dass die ganze Welt ein Friedensreich bildet, die Völker nach Jerusalem strömen, sich dort im Tempel unterweisen lassen und dem Priestervolk der Juden dienen (vgl. Deuterojes, Sach I und II, Tritojes). Dazu kommt noch manches andere, worauf schon bei der Erklärung hingewiesen ist: die Bedeutung von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, die Erhöhung Jerusalems, das Verbum נָהַר, v. 3 der Ausdruck אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, die Auffassung Gottes als eines Lehrers, der Gebrauch von דֶּרֶךְ und אֹרַח.

Das Alles nötigt dazu, den Abschnitt Jesaja abzusprechen und ihn in die Zeit nach dem Exil zu verlegen. Aber in welche Zeit? Die Zeit Sacharjas ist nicht durchaus ausgeschlossen, doch liegt es näher, in noch spätere Zeit hinabzugehen, wo man der Chokmalitteratur noch näher kommt. Ein freundliches Verhalten zu den Völkern, falls man die Unterwerfung unter Jahwe so nennen will, ist auch bei Tritojesaja vertreten vgl. Cap. 60 und 66. Toy hat daher wohl recht, wenn er das 5. Jahrh. als Entstehungszeit annimmt, falls man nicht noch lieber mit Cheyne in den Anfang der griechischen Zeit hinabgeht.

Der Abschnitt bleibt ein wichtiges Stück für die Kenntnis der Hoffnung in der jüdischen Gemeinde, ein Zeugnis von den universalen Erwartungen bei allem Bewusstsein der eigenen Hoheit. בֵּית יַעֲקֹב לְכוּ וְנֵלְכָה בְּאוֹר יַהְוֶה ist der richtige Schluss, den ein Frommer, vielleicht der Sammler selbst, aus diesen Versen gezogen hat. Dieser grossartige Ausblick in die Zukunft ist somit weder von Jesaja noch von Micha an die jetzigen Fundstellen gesetzt, sondern von einem Sammler, und zwar geschah es mit gutem Bedacht, in Micha zur Milderung von 3 12 und in Jes zur Erklärung von 1 27 und als Gegenstück zu 1 28–31, vielleicht nicht ohne einen Seitenblick auf die „Abtrünnigen" in der samaritanischen Gemeinde, die auf dem Berge Garizim „anbeteten": Der Berg Jahwes wird höher sein als alle Berge, von ihm geht die wahre Lehre aus in alle Welt.

b) 2 6–22 Der drohende Gerichtstag Jahwes.

Jes „entwirft hier ein Kolossalgemälde mit dem Grundton der göttlichen Urgewalt und der irdischen Schattenhaftigkeit, in welchem die dichterische Kraft dem prophetischen Gedanken ein bewunderungswürdiges Gewand verleiht" (Hackmann 121). Offenbar wirkt die Erinnerung an das Erdbeben unter Usia (Sach 14 5 vgl. Am 1 1) nach, das Jes in jungen Jahren selber erlebt hat. Es verbinden sich in der Darstellung des Tages Jahwes die Erscheinungen von Erdbeben und Gewittersturm. Mit elementarer Gewalt saust der Orkan über die Gipfel der Berge, das Land und das Meer dahin und fegt alles, was in die Höhe ragt, hinweg. Man hat mit Recht in dem enthusiastischen Flug der Rede das Aufwallen der Jugend bemerkt und daher in dem Abschnitt das älteste oder eines der ältesten Stücke des Propheten erkannt. In die Zeit nach seiner Berufung passt auch am besten, was v. 6–8 über die kriegerischen Hilfsmittel und den sich mehrenden Reichtum gesagt ist. Usia hatte ja Elat am älanitischen Meerbusen wieder an Juda gebracht (II Reg 14 22) und, wenn II Chr 26 6–15 auf alte Nachrichten zurückgeht, auch sonst kriegerische Erfolge davongetragen; dass aber durch den regen Verkehr mit dem Ausland und durch den Reichtum heidnisches Wesen in Juda Eingang gefunden hat, ist am wenigsten zu verwundern. Die Entstehungszeit fällt daher kurz nach 740 v. Chr. Leider ist aber der Text dieses Abschnitts in sehr schlimmem Zustande erhalten, man hat daher v. 6–22 schon „ein etwas verstümmeltes und in Unordnung geratenes Gedicht" (F. Brown) genannt, vgl. auch Beil. bei Kautzsch. Jede Erklärung muss sich mit einem Versuche begnügen.

6 beginnt mit einem כִּי *denn;* demnach ist der Anfang verloren und die Vermutung von Duhm sehr ansprechend, dass der Kehrvers v. 10 19 21, der zur Flucht vor Jahwe auffordert, vorherging. Aber auch der noch vorliegende

Text ist nicht zu halten. Die 2. Pers. נִטַּשְׁתָּה *du hast verstossen*, mit ה am Ende geschrieben s. Ges.-Kautzsch^{26} § 44 g, muss Jahwe als Subjekt haben, nur Jer 15 6 Dtn 32 15 hat dieses Verbum ein anderes Subjekt. Jahwe ist nun aber hier nicht genannt und die Annahme, תה sei ein verdorbenes יה = יהוה, hat an LXX keine Stütze. Wir werden wohl einfach mit LXX die 3. Pers. im Verbum und im Suffix des Objektes עַם zu lesen haben: כִּי נָטַשׁ עַמּוֹ בֵּית יַעֲקֹב *denn er hat sein Volk, das Haus Jakobs, verstossen!* Es bedeutet im Sinne keine Verschiebung, wenn man für יַעֲקֹב mit LXX יִשְׂרָאֵל lesen wollte. Denn keiner von beiden Ausdrücken geht ausschliesslich nur auf das eine der „beiden Häuser Israels“ 8 14, und beide können Juda allein bezeichnen vgl. 5 7 8 17, um dieses handelt es sich hier auch in erster Linie. Der Grund der Verwerfung liegt in dem ausländischen Wesen und in dem heidnischen Sinne, die im Volke um sich gegriffen haben. Das Vertrauen auf Jahwe, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt (6 3), die wahre Religion und Sittlichkeit sind, wie sich daran zeigt, im Schwinden begriffen, das führt des Propheten Entrüstung herbei und lässt ihn den drohenden Gerichtstag Jahwes verkünden. Zuerst nennt er die Wahrsagerei und Zauberei. Es ist fast allgemeine Ansicht, dass v. $6^{a\beta}$ vor מִקֶּדֶם *von Osten her* das Objekt des Verbums fehle. Vermutlich ist מִקְסָם oder קֶסֶם *Wahrsagerei* oder קֹסְמִים oder קֹסְמֵי *Wahrsager* ausgefallen, was alles wegen Ähnlichkeit mit מִקֶּדֶם leicht übersehen werden konnte. Wenn man den stat. abs. des ergänzten Wortes liest, so wird man vielleicht das מִן von קֶדֶם als das komparative übersetzen dürfen: *sie sind mit Wahrsagerei* resp. *mit Wahrsagern mehr durchsetzt als der Osten* vgl. zu מָלֵא מִן Jer 4 12. עֹנְנִים wird besser nicht mehr als abhängig von מָלְאוּ, sondern als Anfang eines selbständigen Sätzchens gefasst: *und sie treiben Zauberei wie die Philister.* Zur Not könnte nach עֹנְנִים ein הָיוּ ausgefallen sein. Mantik und Zauberei waren in der alten Welt überall verbreitet. Im Osten galt Chaldaea ganz besonders als die Heimat der mantischen Künste vgl. zu Belomantie und Leberschau zu Hes 21 26, ferner vgl. bes. Jes 47 11–15, und diesen Charakter hat Babylonien bis in die spätesten Zeiten behalten, vgl. die dort gefundenen Zauberschalen und R. Stübe jüdisch-babyl. Zaubertexte (1895). Im Westen ist wenigstens I Sam 6 2 von den Mantikern der Philister die Rede und dass die Zauberei bei den kanaanäischen Völkerschaften im Schwange war, ist aus Dtn 18 14 zu erschliessen. Aber alle diese Künste hatten auch unter den Israeliten Eingang gefunden, das zeigt nicht nur unser Vers, sondern auch das Verbot derselben in Dtn 18 10 14 Lev 19 26 und die Benennung der Israeliten als בְּנֵי עֹנְנָה Jes 57 3. קָסַם bedeutet urspr. zerteilen und geht in seiner Anwendung auf Wahrsagerei und Zauberei überhaupt auf den Gebrauch des Losorakels (βελομαντία und ῥαβδομαντία) zurück, bei welchem man nach dem Fallen der Lospfeile resp. Losstäbe zerteilte d. h. die Entscheidung traf vgl. Hes 21 26 und Wellh. Arab. Heid. 127 f. Dagegen ist die urspr. Bedeutung von עָנַן, vgl. auch Jer 27 9, unsicher. Man denkt an die Wahrschau aus den Wolken (עָנָן), eventuell an Regenzauber, oder an arab. غنّ *näseln, lispeln = Zaubersprüche murmeln,* oder an *Nestel knüpfen* vgl. Dan 5 12 16, oder an eine Ableitung von עַיִן, wobei man entweder die Bedeutung „mit dem

bösen Auge treffen“ zu Grunde legt oder das arab. عِيَان = *die Wahrschau* herbeizieht, vgl. STADE Gesch. Isr. I 505; WELLH. a. a. O. 148; ferner über die abergläubischen Gebräuche in Syrien ZDPV 1884, 79—118; 1885, 80—94, unter den Arabern Palästinas 1887, 160—181 und bes. über „das böse Auge“ 1889, 200—222. 6[b] wird mit Belassung des jetzigen Textes übersetzt: sie haben Überfluss an Jünglingen der Fremden. Inhalt und Form sind aber gleich auffallend. Sind „die Kinder der Fremden“ als Zauberer gedungen und warum steht נָכְרִים statt נֵכָר und hat das im Hiph. ungewöhnliche Verb שָׂפַק das Objekt mit בְּ eingeleitet? Daher hat sich die Konjektur HITZIGS, die בִּידֵי für יַלְדֵי liest, auch GUTHE (bei KAUTZSCH) und DUHM empfohlen: *sie schlagen ein* (von שָׂפַק „schlagen“ Hi 27 23) *in die Hände der Fremden.* Auch so ist der Sinn noch nicht völlig befriedigend, man erwartet nicht ein Wort darüber, dass sie mit den Fremden sich einlassen, sondern über eine weitere Art der Mantik; auch ist das Hiph. dabei nicht erklärt. Schon die alten Versionen haben den Ausdruck nicht mehr verstanden; vielleicht liegt eben doch die Andeutung eines mantischen Brauches darin. Man denkt etwa an יִדְּעֹנִי „Wahrsager“ und einen Völkernamen (כְּרִים?); aber Sicherheit erlangt man nicht. 7 Der Verkehr mit dem Ausland brachte ferner eine Vermehrung des Reichtums und Beschaffung neuen Kriegsmaterials. Beides liess Jahwe vergessen, man verliess sich auf seine angehäuften Reichtümer und die Menge von Rossen und Streitwagen. Diese garantierten den Bestand des Staates und nicht Jahwe, und so zerstörten sie die Religion und die damit unmittelbar zusammenhangende Sitte, über deren Beobachtung Jahwe wachte, welchen man nicht mehr zu brauchen meinte. Es ist bei Jes nicht der Konservativismus der Rekabiten und Nasiräer, welche in Erinnerung an die früheren Zeiten alle Kultur verwarfen, in keiner Stadt wohnten und keinen Weinbau trieben; seine Abneigung gegen das ausländische Wesen ist nicht blosse Tradition, sondern sie beruht auf der aus der Erfahrung gewonnenen Einsicht, dass durch dasselbe Religion und Ethik zerstört werden, vgl. 30 15–17 31 1–3. קְצֵה ist eine vollere Form für קֵץ. Zur Konstruktion von מָלֵא und נִמְלָא vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 117 z. 8 Neben Zauberei und Luxus kommen vom Ausland die Götzen. Jes nennt sie die Nichtse אֱלִילִים (von אַל „nicht“) und giebt deutlich zu verstehen, wie viel sie, die אֵלִים (von אֵל „der Starke“) sein sollten, in Wahrheit wert sind. In Altisrael waren Gottesbilder selten und wohl durch ihre Herkunft aus ältester Zeit ehrwürdig; jetzt aber bei der fortgeschrittenen Kultur fabriziert man sie in Masse und fällt vor dem Fabrikat seiner eigenen Hände nieder, vgl. Ex 20 23 Hos 13 2. Ansprechend ist die Vermutung DUHMS, dass hinter אֱלִילִים durch Homoioteleuton mit dem folgenden אֶצְבְּעֹתָיו der Stichos ausgefallen sei: וְאֵין קֵצֶה לַעֲצַבֹּתָיו *und kein Ende ist seinen Götzen.* Ferner hat man wegen der Singularsuffixe auch für יִשְׁתַּחֲווּ den Sing. יִשְׁתַּחֲוֶה zu lesen. Die Not der Exegese beginnt mit **9**. Zu wiederholten Malen treten Bruchstücke auf, die grosse Ähnlichkeit mit einander haben und bald mehr, bald weniger vollständig erscheinen. Andererseits ist man versucht, v. 11–17 als ein besonderes Stück herauszunehmen, vgl. hierüber unten zum ganzen Abschnitt. Jetzt lautet v. 9: *Da beugte sich der Mensch und erniedrigte sich der*

Mann und du darfst ihnen nicht vergeben. Ist der Sinn: durch die Annahme des ausländischen Aberglaubens und Götzendienstes sind die Menschen tief gesunken? Aber warum steht nicht statt der Menschen „die Judäer"? Darauf käme es an. Und dann „du darfst ihnen nicht vergeben!" ist in der That „unglaublich schwächlich und schläfrig, und zumal in dieser Feuerrede" (Duhm). Aber auch die Verbesserung Duhms וְאֵם שְׂאֵת לָהֶם *und nicht giebts Erhebung für sie* kann nicht befriedigen. Wir müssen die besser erhaltenen Varianten dieses Textes herbeiziehen. Sehr ähnlich ist 5 15 und das dort sich findende תִּשְׁפַּלְנָה ist graphisch unserm תשא להם so ähnlich, dass dieses wohl aus jenem verderbt sein kann; aber weiter hilft uns 5 15 nicht. Wichtiger sind die Varianten in unserem Cap. v. 11 und bes. v. 17 f. Am vollständigsten erhalten ist v. 17 f.; wir haben nämlich v. 18 hinzuzunehmen, da v. 19, die Fortsetzung von v. 18, gleichfalls die Parallele zu v. 10, der Fortsetzung von v. 9, ist. Für den verdorbenen Text v. 9 ist daher v. 17 f. zu lesen, nur dass die Zeitbestimmung בַּיּוֹם הַהוּא von v. 17 hier unverständlich und als Hinzufügung anzusehen ist. Im übrigen ist im Texte von v. 18 wohl für יַחֲלֹף mit Hinzunahme des ו des folgenden וּבָאוּ (v. 19) der Plural יַחֲלְפוּ zu lesen: *sie fahren vorüber* wie ein Wind 21 1 = sie verschwinden, werden zu nichte. Dann brauchen wir כָּלִיל nicht als Subjekt *das Ganze* zu fassen oder mit de Lagarde כְּלֵיל *wie die Nacht* zu lesen; die Paronomasie: כָּלִיל אֱלִילִים bleibt und כָּלִיל ist adverbiell = *samt und sonders.* Auf v. 8 folgte somit an Stelle des jetzigen v. 9 ursprünglich: *Aber gebeugt wird der Stolz der Menschen Und erniedrigt der Hochmut der Männer; Jahwe allein wird erhaben sein, Die Nichtse aber — samt und sonders gehn sie zu nichte.* Der Vers handelt also nicht von der Versunkenheit in Aberglauben, sondern von der Niederbeugung durch ein kommendes Gericht, vor dem der Stolz und Hochmut sich in den Staub beugt und das alle Nichtse hinwegfegt. Damit ist nun auch die Wegleitung für **10** gegeben. בוא und הִטָּמֵן, als Sing. des Impera. oder als Inf. gefasst, fallen auf, wie das „Eingehen in Felsen", dessen Schwierigkeit Winckler Alttest. Untersuch. 175f. damit zu heben sucht, dass er בצור als ein Nomen des Verbums בָּצַר ansieht und übersetzt: „geh in einen Schlupfwinkel"; besser sind die Parallelen in v. 19 und 21. Danach wird zu lesen sein: בֹּאוּ der Impera. plur. nach וּבָאוּ v. 19, wo ו zu יחלף gehört und fälschlich das Perf. punktiert ist; ferner בִּמְעָרוֹת צֻרִים mit v. 19 und endlich entweder וְהִטָּמְנוּ בֶּעָפָר mit v. 10 oder וּבִמְחִלּוֹת עָפָר mit v. 19. Ferner wird mit J. Kennedy vgl. Cheyne nach I Sam 14 15 für מֵהֲדַר parallel zu פַּחַד zu lesen sein מֵחֶרְדַּת = *aus Entsetzen* vor seiner Majestät. Über die Varianten von v. 21 vgl. zu diesem Vers. Der Refrain lautete somit wohl: *Verkriecht euch in Felsenhöhlen Und verbergt euch in Erdlöcher Vor dem Schrecken, den Jahwes Erscheinung euch einjagt Und aus Entsetzen vor seiner Majestät.* Unmittelbar hierauf wird gefolgt sein, was v. 19 und 21 bieten und auch die LXX v. 10 am Ende liest: *wenn er sich erhebt, die Erde zu erschüttern.* Wie man sich vor einem gefährlichen Feinde in Felsenhöhlen und Erdlöchern verkriecht, so sollen sich die hochmütigen Menschen vor Jahwes Majestät verkriechen vgl. I Sam 13 6 14 11. **11** ist Variante von v. 9, vgl. zu v. 9, aber mit verdorbenem Text; denn „die Augen des Hochmuts der Menschen ist (sic!)

niedrig“ geht nach Form und Inhalt nicht an. Die Verbesserungen, die man vornimmt: וְעָנוּ „und ducken wird sich“ für וְעֵינֵי, und Entfernung von שְׁפַל oder שַׁח, sind hier überflüssig, da der richtige Text in v. 17 vorliegt. Wie v. 9, so spielt auch bei seiner Variante v. 11 der Text von 5 15 herein. v. 9 und 10 weisen verdorbenen Text auf, v. 9 sollte durch die Variante v. 11 am Rande verbessert werden. Schon dort oder bei der spätern Aufnahme in den fortlaufenden Text ist auch die Variante verdorben. Zwischen v. 8 und 12 steht der Refrain ursprünglich nur einmal. **12** bildet zu dem, was wir für v. 9 und 10 als ursprünglichen Text vermuteten, eine gute Fortsetzung: Die Schilderung vom Tage Jahwes, mit כִּי angeknüpft zur Begründung der Aufforderung an das hochmütige „götzendienerische Gesindel“, sich vor Jahwe zu verkriechen, über dessen Erscheinen es ein panischer Schrecken befällt. Ein Tag Jahwes, aber nicht, wie ihn die Israeliten früher erlebten und auch jetzt noch erwarten mochten, ein Tag des Sieges über die Feinde, sondern ein Tag der Niederlage und des Schreckens! וְשָׁפֵל „dass er erniedrigt werde“ nennt höchst unnötig das Resultat, das doch keineswegs fraglich ist; LXX bietet es auch καὶ ταπεινωθήσονται, aber erst als nachträgliche Korrektur nach dem Hebräischen. Sie hatte den ursprünglichen Text bereits richtig mit ὑψηλὸν καὶ μετέωρον übersetzt. Danach ist für וְשָׁפֵל entweder וְנִשְׂגָּב oder וְגָבֹהַּ zu setzen: *über alles Hohe und Erhabene.* Der Schilderung des Gottessturmes **13—16** spürt man die rasende Eile ab, mit der er über das ganze Land dahinsaust und überall in den Waldungen, in den Städten und auf dem Meere seine Verheerungen anrichtet. An eine allegorische Ausdeutung des Einzelnen ist nicht zu denken. Gerade die Allgewalt eines Sturmes giebt den Judäern eine Idee von der Macht Jahwes, von der Ohnmacht der Nichtse und der Schattenhaftigkeit der so hochmütigen Menschen; darum ist die Schilderung des Gerichtes, das Jahwe vollziehen wird, unter diesem Bilde so wirksam. Wer Jahwes Vollstrecker sein wird, braucht der Prophet nicht zu sagen; das ist völlig Nebensache. Jahwe ist doch die gewaltige Macht, die sich wie im Sturm, so auch im Gericht manifestiert. **13** Der Sturm kommt von Nordosten über das Land, man hört schon wie er unter den Cedern auf dem Libanon und den Eichen in Basan (vgl. Hes 27 6) fürchterlich haust. Die Stellung von הַנִּשָּׂאִים ist unhaltbar, Duhm versetzt es daher an das Ende des Verses; aber die jetzige unrichtige Stellung verrät wohl noch, dass es mit הָרָמִים vom Rande in den Text geraten ist, wo jemand nach Analogie von v. 14 die beiden Adjektive nachtragen zu müssen meinte, obschon sie in v. 13 beide Stichen überfüllen. **15** בְּצוּרָה *unzugänglich, uneinnehmbar* von Mauern vgl. Dtn 28 52 Jer 15 20. **16** אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ die Tarschischsegler, ursprünglich die Schiffe, die nach Tarschisch d. h. Tartessus, einer phöniz. Handelsstadt in Spanien (vgl. Hes 27 12 25) fuhren, dann aber Name für Kauffahrteischiffe überhaupt, LXX πλοῖον θαλάσσης, wie bei uns „Grönlandfahrer“ und „Indienfahrer“. So fahren Tarschischschiffe auch nach Ophir I Reg 22 49, und Elat am Golf von Akaba war jetzt wieder in judäischem Besitz vgl. II Reg 14 22. Man trug sich vielleicht mit dem Gedanken, wieder von dort Schiffe auslaufen zu lassen. Diese Hoffnung wird der Sturm zerschmettern. Doch braucht Jesaja nicht an

das rote Meer zu denken, das Mittelmeer liegt viel näher. Was שְׂכִיּוֹת bedeutet, ist nicht zu sagen. Die Ableitung von שָׂכָה *schauen* führt zu „Schaustück“ und mit Vergleichung von מַשְׂכִּית Gebilde und Einbildung zu „Bildwerk“. Nach dem Zusammenhang sind es nun am ehesten irgendwelche Schmuckgegenstände an den Schiffen: *Verzierungen* (Hitzig), *Wimpel* oder *Flaggen* (Gesenius). Dagegen denkt Ewald an schöne Aussichtsbauten und Duhm an Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei an Häusern und Gärten; man könnte dazu an die mit Elfenbein verzierten Häuser Am 3 15 erinnern. Doch wird man bei den Schiffen bleiben und vielleicht שְׂכִיּוֹת mit Gunkel Schöpf. und Chaos 50 Anm. 3 für ein Synonymon von אֳנִיּוֹת halten müssen; Stade-Siegfried im Lex. vermuten geradezu, es sei סְפִינוֹת *Schiffe* zu lesen, was dem von Cheyne vorgeschlagenen כִּסְאוֹת *Throne, Sitze* vorzuziehen ist. Zu **17** f. s. oben bei v. 9 und 10. Hier schliesst sich der Refrain trefflich an: Wenn alles, worauf der Mensch so stolz war, zusammenbricht, dann wird sein Hochmut verschwinden und mit den ohnmächtigen Nichtsen ist es vorbei. Auch hier ist בַּיּוֹם הַהוּא eine unnötige Glosse; es ist nicht einzusehen, warum es nur zu dem dritten Gliede gehörte, und dass es sich um „jenen Tag“ handelt, ist selbstverständlich. **19** Fährt man mit וּבָאוּ fort, so ist das Subjekt dazu הָאֱלִילִים „die Nichtse“. Da dies nicht angeht, so statuiert Duhm eine Lücke. Einfacher scheint es, darin die gut erhaltene hierher verschlagene d. h. am Ende des Abschnitts nachgebrachte Variante zu v. 10 zu sehen, die allerdings am Anfang בֹּאוּ gelesen werden muss; s. zu v. 10. **20** f. beweisen, dass schon bald einem späteren Leser der Kontext von v. 18 und 19 auffallend vorgekommen ist. Denn die beiden Verse sind nichts als eine Erklärung von v. 19, die nach 30 22 und 31 7 zeigt, wie es möglich ist, dass die Nichtse in Felshöhlen „kommen“. Der Mensch wirft sie eben den Ratten und Fledermäusen hin, sodass sie auf diese Weise in die Felsenspalten und Steinritzen gelangen. Das thut der Mensch aus Schrecken vor Jahwe, dem die Götzen ein Greuel sind und gegen den sie doch nichts ausrichten. v. 20 ist die reinste Prosa, eingeleitet mit dem bei solchen Einfügungen beliebten בַּיּוֹם הַהוּא. Für עָשׂוּ ist der Singular עָשָׂה herzustellen, vgl. die Singularsuffixe in כַּסְפּוֹ, זְהָבוֹ und לוֹ; לַחְפֹּר פֵּרוֹת (um Gruben zu graben!?) ist als ein einziges Wort zu schreiben: חֲפַרְפָּרוֹת = *Maulwürfe* oder *Ratten*, eigentlich ein vielgrabendes Tier; zur Bildung des Wortes vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 84 u. Ratten und Fledermäuse hausen in Löchern, Ecken und Winkeln, darum steht wohl **21** statt Felsenhöhlen und Erdlöchern nur von Felsenspalten und Steinritzen; mit dem Artikel in נ׳ הַצֻּרִים und ס׳ הַסְּלָעִים ist aber deutlich auf die v. 19 genannten Örtlichkeiten hingewiesen und לָבוֹא statt וּבָאוּ (v. 19) stellt den Zusammenhang zwischen v. 20 und 21 klar: So kommen die Nichtse in die v. 19 genannten Höhlen und Löcher.

22 ist noch später hinzugesetzt als die Verse 20 und 21. Die LXX hat den Vers noch nicht, also ihn noch nicht in ihrer hebr. Vorlage gefunden. Er drückt die Schlussfolgerung und Anwendung aus, die ein Leser aus der vorangegangenen Schilderung des Gerichts, welches die Menschen in ihrer ganzen Schattenhaftigkeit und Machtlosigkeit zeigt, gezogen hat: *Lasst doch* (לָכֶם sog. dativus ethicus Ges.-Kautzsch[26] § 119 s) *ab von den Menschen* d. h. höret doch

auf, auf Menschen zu vertrauen, die so vergänglich sind! Denn als gar nichts sind sie zu achten! *Ein Hauch ist in seiner Nase,* mehr nicht als in allen andern lebenden Wesen auf Erden vgl. Gen 2 7 7 22. Unter Menschen ist kein El und keine רוּחַ zu suchen Jes 31 3. *Denn als was* d. h. als gar nichts *ist er zu achten,* in Rechnung zu ziehen? Über den gerundivischen Sinn des partic. pass. נֶחְשָׁב vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116 e. Zum Inhalt des ganzen Verses vgl. die Parallelen Jer 17 5 Hi 7 16 Ps 118 8 9 und bes. Ps 146 3 f.

Die obige Erklärung von v. 6–22 weicht hauptsächlich darin von der neuesten Erklärung ab, dass sie glaubt mit der Annahme eines einzigen Stückes auszukommen. Duhm hat nämlich in diesen Versen zwei ineinander geschobene Stücke finden wollen: 1. v. 6–10 und v. 18–21 und 2. v. 11–17. Cheyne stimmt dieser Teilung bei, und auch Winckler Alttest. Untersuch. 176 hatte den Abschnitt in zwei Stücke zerlegt, aber v. 12–22 zusammengenommen und diese Verse für eine Nachahmung des vorhergehenden Abschnittes durch einen oder mehrere Verfasser erklärt. Dass dieselben Elemente in v. 12–22 wie in v. 6–11 wiederkehren, ist nicht zu leugnen, aber diese Thatsache erklärt sich einerseits aus der Wiederkehr des Refrains v. 9 und v. 17, und andrerseits aus der Aufnahme von Varianten und Glossen in den jetzigen Text vgl. oben zu v. 11 und v. 19–21. Die Wiederkehr des gleichen Refrains erschwert aber auch die Annahme Duhms, dass v. 11–17 ein eingeschobenes Stück sei vgl. v. 9 mit v. 11 und 17, dagegen ist die Vermutung Duhms, dass vor v. 6 ursprünglich der andere Refrain v. 10 und v. 19 gestanden habe, sehr ansprechend. Setzen wir diesen Refrain voran, so erhalten wir folgendes zehnstrophige Gedicht, dessen beide Hälften mit dem gleichen Refrain beginnen und dem gleichen Refrain aufhören:

1. Strophe: Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
    Und in die Löcher der Erde
  Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwes
    Und aus Entsetzen vor seiner Majestät!

2. Strophe: [6]Denn er hat sein Volk, das Haus Jakobs, verstossen;
    Denn voll sind sie von Wahrsagerei mehr als der Osten
  Und sie treiben Zauberei, wie die Philister
    Und lassen sich ein mit den Fremden.

3. Strophe: [7]Ihr Land ist angefüllt mit Silber und Gold
    Und ihre Schätze sind unermesslich;
  Ihr Land ist angefüllt mit Rossen
    Und ihre Wagen sind nicht zu zählen.

4. Strophe: [8]Ihr Land ist angefüllt mit Nichtsen
    Und ihre Götzen sind nicht zu zählen,
  Vor dem Machwerk ihrer Hände fallen sie nieder,
    Vor dem, was ihre Finger hergestellt haben.

5. Strophe: [9]Aber niedrig wird werden der Stolz der Menschen
    Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
  Jahwe allein wird hocherhaben sein,
    Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

---

6. Strophe: [10]Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
    Und in die Löcher der Erde
  Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwes
    Und aus Entsetzen vor seiner Majestät,

7. Strophe: Wenn er sich erhebt zu erschüttern die Erde!
  [12] Denn einen Tag hat Jahwe der Heere
  Über alles, was hoch ist und erhaben,
    Und über alles, was emporragt und stolz ist,

8. Strophe: [13]Über alle Cedern auf dem Libanon
Und über alle Eichen in Basan
[14]Und über alle Berge, die hohen,
Und über alle Hügel, die hochragenden,
9. Strophe: [15]Und über alle stolzen Türme
Und über alle uneinnehmbaren Mauern
[16]Und über alle Tarschischsegler
Und über alle prächtigen Gebilde.
10. Strophe: [17]Dann wird niedrig sein der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
Jahwe allein wird hocherhaben sein,
[18] Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

c) 3 1–15 Der Zerfall Judas und seine Ursache.

In 2 7–22 war zuerst die Schuld und nachher die Strafe geschildert, hier giebt umgekehrt der Prophet in erster Linie 3 1–7 ein Bild von der Strafe, welche die Hauptstadt und das ganze Land trifft, und erst dann 3 8–15 zeigt er die Ursache davon auf. Die Strafe besteht in der Entfernung aller Stützen der staatlichen Ordnung, in der damit eingeleiteten Anarchie, welche den Ruin des Staatswesens herbeiführt und in allgemeiner Verzweiflung endigt, da niemand mehr die Pflicht übernehmen will, in dem Trümmerhaufen Ordnung zu schaffen. Wie diese Strafe sich vollzieht, ob Jahwe es durch innere Revolution zu der Herrschaft der Kommune kommen lässt oder ob ein äusserer Feind mit der Wegführung der „Spitzen der Gesellschaft“ den Anstoss dazu giebt, ist nicht gesagt; doch ist das letztere wahrscheinlich, wenn man an 2 12ff. denkt, wonach ein gewaltiger Sturm über alles Hochstehende dahinfährt, zwar hat der Prophet am Nordreich gesehen, wozu die innere Revolution führen kann. Die Schuld an dem Zusammenbruch des Staates tragen die leitenden Kreise, die mit ihrer schlechten Rechtspflege und gottvergessenen Vergewaltigung der Elenden, Jahwe empören und nicht daran denken, dass er der höchste Gebieter und Richter ist, der nach seinem Willen sein Volk regiert sehen will.

Wir ziehen mit Guthe bei Kautzsch und mit Cheyne v. 13–15 zu diesem Abschnitt. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden liegt in der Sache, wenn auch formell v. 13 neu einzusetzen scheint. Auch die Unterschrift v. 15^b kann nicht für eine Abtrennung v. 13–15^a sprechen; denn streng genommen passt sie nur zu v. 14^b und 15^a. Ebenso vermögen wir nicht, wie Duhm, im Metrum einen Grund zur Isolierung von v. 13–15 zu erkennen; s. hierüber unten S. 41f.

1 כִּי will wahrscheinlich das neue Stück an 2 6ff. anknüpfen, wird aber kaum ursprünglich sein; denn der Refrain hat gezeigt, dass jenes Stück zu Ende ist, und im Übrigen sind es andre Sünden, die hier v. 9–15 als Ursache des Zerfalles genannt sind, als die 2 6–9 aufgezählten. הִנֵּה mit folgendem Partic. dient zur Ankündigung unmittelbar oder doch nahe bevorstehender Ereignisse, s. Ges.-Kautzsch[26] § 116 p, also: *bereits ist Jahwe daran zu entfernen* etc. Zu הָאָדוֹן vgl. 1 24. *Aus Jerusalem und Juda,* die Hauptstadt Jerusalem steht bei Jesaja voran, anders in den Überschriften 1 1 2 1. מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה *Stütze und Stützung* ist paronomastische Nebeneinanderstellung von Masc. und Feminin. zur Bezeichnung der Totalität = jede Art von Stütze vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 122 v und Na 2 13: טֶרֶף וּטְרֵפָה. 1^b *jede Stütze an Brot und jede Stütze an Wasser* ist eine unrichtige Glosse, die im Hinblick auf v. 7 und auf den Ausdruck סָעַד לֵב *das Herz stützen* = *sich erquicken durch Nahrung* Gen 18 5 an einen Entzug der Nahrungsmittel, an eine Hungersnot infolge von Krieg und Belagerung dachte. Aber die Stützen Jerusalems und Judas sind nachher v. 2 und 3 genannt, es sind die „Stützen der politischen

und sozialen Ordnung“, die פִּנּוֹת הָעָם die festen Ecksteine und Ecksäulen des Volkes 19 3 Jdc 20 2 I Sam 14 38 Sach 10 4, die στῦλοι, die columina reipublicae. 2f. Die Aufzählung geschieht ohne Ordnung. Immerhin ist es interessant, wer zu den Stützen der Ordnung gezählt und als zu den Autoritäts- und Magistratspersonen gehörig gerechnet wird. Möglich ist es allerdings, ja bei der Unordnung wahrscheinlich, dass die Aufzählung eine Vermehrung erfahren hat. Aber auch Cheyne wagt keine Scheidung des Ursprünglichen und Sekundären vorzunehmen. Zuerst werden die militärischen Stützen genannt: גִּבּוֹר וְאִישׁ מִלְחָמָה. Auch Hes 39 20 stehen diese beiden Kategorieen neben einander mit einem כָּל־ vor אִישׁ. Sie werden sich dadurch unterscheiden, dass mit גִּבּוֹר der Berufssoldat „der Soldat der stehenden Truppe der gibborim oder Leibwache“ (so Duhm) vgl. II Sam 23 8 Jer 5 16, dagegen mit אִישׁ מִלְחָמָה der gewöhnliche Krieger, der nur im Kriege unter die Waffen tritt und dem גִּבּוֹר gegenüber mehr ein Dilettant in der Kriegskunst ist, bezeichnet wird. 2b werden die Stützen der Ordnung für Friedenszeiten genannt. Zwischen שׁוֹפֵט *dem Richter* und זָקֵן (vgl. zu v. 14) stehen neben einander נָבִיא und קֹסֵם *Prophet* und *Wahrsager*. Die Nähe von קֹסֵם, vgl. über diesen zu 2 6, lässt erkennen, dass Jesaja wohl sich im Grunde ebenso wenig, wie Amos (vgl. 7 14), zu den Nebīim zählte und sich ganz andrer Art wusste als sie, von denen er wenig rühmliches zu melden hatte vgl. 28 7 und s. Mch 3 5 7 11. 3 Ganz ungeordnet nennt dieser Vers zuerst wieder einen militärischen Beamten: den *Hauptmann über Fünfzig,* oder mit Stade ThLZ 1894 Sp. 68 *den Hauptmann der Gerüsteten* חֲמִשִּׁים vgl. Jdc 7 11; dann den נְשׂוּא פָנִים *den Hochangesehenen,* wobei unbestimmt bleibt, ob er durch seine eigene Vortrefflichkeit zu dem hohen Ansehen gelangte, oder ob blos die Gunst des Fürsten ihn erhob, sodass er im eigentlichen Sinn ein „Erhobener des Angesichts“, etwa wie wir sagen, „ein in den Adelstand Erhobener“ war; weiter den *Ratsherrn* יוֹעֵץ, aus dem die LXX, welche den Hochangesehenen nicht verzeichnet, sogar einen θαυμαστὸν σύμβουλον, einen Wunderrat (vgl. 9 5) macht; endlich noch zwei Klassen der στῦλοι, die mit נָבִיא und קֹסֵם verwandt sind: חֲכַם חֲרָשִׁים und נְבוֹן לָחַשׁ. Der erste ist nicht der weise Architekt (LXX), sondern *der weise Zauberkünstler,* denn חֶרֶשׁ vgl. auch 44 11 ist mit aram. חֲרָשָׁא = Zauberkunst und vielleicht mit arab. خُرْسٌ = Speise der Wöchnerinnen, die offenbar auch einem Zauber dienen sollte (vgl. W. R. Smith Rel. of Sem.[2] 492), verwandt; und der zweite ist noch weniger der verständige „Auditor“ (ἀκροατής LXX), sondern *der, der sich auf die Beschwörung versteht,* da לַחַשׁ das Geflüster scil. von Beschwörungs- und Zauberformeln vgl. Jer 8 17 und selbst das Amulett d. h. den Gegenstand, der Schutz gegen dämonische Mächte gewährt vgl. 3 20, bedeutet. Selbst wenn die ganze Reihe von Namen, unter denen auffallenderweise der Priester fehlt, von Jesaja herrühren sollte, so ist damit nicht gesagt, dass auch er alle diese Professionen anerkennt; er stellt nur den Thatbestand fest, ohne sich hier in eine Kritik desselben einzulassen. 4 Wenn die Männer von Autorität und die Organe der Ordnung entfernt sind, so kommen die „Jungen“ ans Ruder, die ohne Zusammenhang mit der Vergangenheit und im Gegensatz zu den erfahrenen Beamten (זְקֵנִים) als Neulinge nach reiner Willkür regieren. *Ich*

mache Buben zu ihren Beamten Und die Willkür soll über sie herrschen. Die 1. Pers. וְנָתַתִּי ist auffallend, vorher v. 1 und nachher v. 8 ist von Jahwe in der 3. Pers. gesprochen; aber es kann dem Sinne nach nur Jahwe der Sprecher sein. תַּעֲלוּלִים, zu der Bildung, sowie zu dem Abstrakt-Plural vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 85 r, *Mutwille, Willkür,* abstr. pro concr. = *Mutwillige, Ausgelassene,* die sich um Recht und Sitte nichts kümmern, werden regieren. Wie es unter einer solchen Willkürherrschaft zugeht, schildert **5**: Nicht nur aller Respekt vor den Amtspersonen, auch alle Rücksicht auf den Genossen ist geschwunden, selbst Ehrfurcht vor dem Alter und Schutz für die Ehrenhaftigkeit giebt es nicht mehr. Es ist der krasse Egoismus eines jeden und Gewalt geht vor Recht, ein bellum omnium contra omnes. וְנִגַּשׂ *es drängt sich* d. h. es misshandelt sich die Bürgerschaft gegenseitig, ein jeder ist נֹגֵשׂ *der Plaggeist* des andern und jeder nimmt sich gegen den andern jede Gewaltthat heraus, das heisst יִרְהֲבוּ ὑβρίζειν. Allem Recht und Respekt hohnsprechend erlaubt sich der Junge gegen den Alten, der נִקְלֶה *Nichtswürdige, Lump,* gegen den נִכְבָּד *Ehrenmann* jede Frechheit. „Es lösen sich alle Bande frommer Scheu; der Gute räumt den Platz dem Bösen, Und alle Laster walten frei.“ **6** Das Ende solcher Pöbelherrschaft ist ein Trümmerhaufe מַכְשֵׁלָה und niemand will das Erbe der Kommune antreten. Selbst der Abkömmling einer patrizischen Familie, die früher zu den Regierenden gehörte, schlägt jetzt die angebotene Führerschaft aus. v. 6 ist Vordersatz: *Wenn dann einer seinen Volksgenossen* (das bedeutet hier אָח) *anfasst.* Schwierig ist die Erklärung von בֵּית אָבִיו. Zwar wird nicht zu leugnen sein, dass aus Gründen der Euphonie oder am Ende bisweilen auch durch ein Versehen das blosse Nomen ohne Einleitung mit בְּ auf die Frage wo? steht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 g; aber gehört diese Ortsbestimmung zu dem Vorhergehenden oder dem Folgenden? Die Masora und die neueren Erklärer ziehen sie zum Vorangehenden. Aber was hat sie dann zu bedeuten? Nur Duhm antwortet darauf, indem er darin die Andeutung erblickt, dass der angefasste Volksgenosse nicht nur im eigenen Hause, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitze. Doch genügte der Sitz im väterlichen Hause wohl kaum, um zu den Patriziern zu gehören, und bei enger Verbindung mit dem Vorhergehenden ist man versucht, das Suffix von אָבִיו eher auf אִישׁ zu beziehen. Das thut auch die LXX, empfindet aber das Schwierige dieser Beziehung und übersetzt בֵּית mit ἢ τοῦ οἰκείου (Vulg. bloss: domesticum). Hat sie etwa ein ו gelesen und dasselbe als אוֹ *oder* gedeutet? Auch ohne ein solches ו möchte ich wagen, vor בֵּית einen Einschnitt anzunehmen und בֵּית אָבִיו שִׂמְלָה als Relativsatz zu אָחִיו zu übersetzen: *in dessen Vaters Hause ein Mantel war,* vgl. auch das entsprechende וּבְבֵיתִי v. 7. Darauf kommt es an, dass er aus einem Geschlechte stammt, in dem ein *Mantel* d. h. ein Amtskleid, das Zeichen des Beamten, war. Dann ist לְכָה = *wohlan! auf!* zum Folgenden zu ziehen und die Annahme, dass לְכָה für לְךָ *dir* stehe, s. Ges.-Kautzsch[26] § 104 g, unnötig. Besser aber wird noch die Konstruktion, wenn man אָבִיו in אָבִיךָ, aus dem wegen אָחִיו leicht אָבִיו wurde, ändert; dann ist zu übersetzen: *Wenn dann einer seinen Volksgenossen anfasst: Im Haus deines Vaters ist ein Mantel; Auf! Gebieter sollst du uns sein! Der Trümmerhaufe*

da ist in deiner Hand. Diesem Vordersatz entspricht aufs beste der Nachsatz **7**. Das hier vorhandene לֵאמֹר ist v. 6 für den Sinn hinter בְּאָחִיו zu ergänzen. In יִשָּׂא *er wird rufen*, steht נָשָׂא absolut = נָשָׂא קוֹל. Die Antwort dessen, dem das Amt angeboten wird, ist ein kategorisches Nein: er hat keine Lust, חֹבֵשׁ *Wundarzt* zu sein, Hand anzulegen zur Heilung des zerschlagenen Staates, vgl. Jer 6 14; dazu fehlen ihm auch die Mittel, ist ihm doch selber nichts geblieben, wie sollte er da die Wunden anderer heilen können und eine Verantwortung für andere Leute übernehmen! קְצִין עָם muss nicht den Gebieter des ganzen Volkes, den König bezeichnen, sondern nur eine obrigkeitliche Person im Volk. Vom König ist v. 1–7 gar nicht die Rede; wahrscheinlich ist aber doch zu denken, dass er auch mit den Stützen des Staates entfernt werde vgl. Hos 3 4. Das Ende von allem ist, dass niemand mehr ein Amt bekleiden will.

8–12 Die Ursachen, die zum Zusammenbruch des Staates führen. **8** Mit כָּשְׁלָה Jerusalem *ist zertrümmert*, schon soviel wie zertrümmert, wird auf מַכְשֵׁלָה v. 6 angespielt. Der sittliche Zerfall ist schon da, der äussere wird folgen. Denn mit Wort und That, darum steht לְשׁוֹנָם וּמַעַלְלֵיהֶם *ihre Zunge und ihre Thaten*, sind sie *gegen Jahwe:* es ist עַל *gegen* für אֶל־ *in der Richtung auf* zu lesen. Zu לַמְרוֹת mit unregelmässiger Synkope des ה für לְהַמְרוֹת Inf. Hiph. = *um zu trotzen, um zu empören* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. **9** Der Trotz gegen Jahwe, der Recht und Gerechtigkeit fordert, ist offenkundig: Einmal עָנְתָה בָּם *zeugt wider sie* d. h. klagt sie an הַכָּרַת פְּנֵיהֶם *ihr parteiisches Rechtsprechen*, ihre προσωποληψία; das Suffix ־הֶם gehört zu dem durch die Verbindung der beiden Worte dargestellten Gesamtbegriff, vgl. Beispiele dieser Art bei Ges.-Kautzsch[26] § 135 n, was hier um so leichter möglich ist, als הִכִּיר פָּנִים der gebräuchliche Ausdruck für *parteiisch sein* z. B. Dtn 1 17 und הַכָּרָה das von הִכִּיר abgeleitete Infinitiv-Nomen ist. Es ist daher ganz verfehlt, wenn man הִכִּיר פָּנִים auseinanderreissen und unseren Ausdruck mit *ihre Mienen, ihr Gesichtsausdruck, ihre Frechheit* wiedergeben will. Damit zerstört man zudem die Pointe, die darin liegt, dass gerade ihr parteiisches Gericht sie anklagt. Dann aber machen sie ja selber aus ihrer Sünde kein Hehl. Auch הִגִּידוּ *sie machen kund* spielt auf den juridischen Terminus *vor Gericht anmelden, anzeigen* vgl. Jer 20 10 Hi 17 5 an, wie לֹא כִחֵדוּ *sie leugnen nicht ab*. Letzteres ist ein verbaler Umstandssatz vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 156 g, also: *ohne Hehl machen sie ihre Sünde kund, zeigen sie sich selber an.* כִּסְדֹם steht an auffallendem Platze, wenn man nicht dahinter einen Einschnitt machen darf: *Ihre Sünden sind wie zu Sodom.* Aber auch so ist es hart, und dann käme ein neues Moment hier mitten in die Schilderung ihrer schlechten Rechtspflege hinein, so dass כִּסְדֹם mit Duhm für eine Glosse zu halten ist, die die unverhohlene Ungerechtigkeit die Jerusalemer mit dem schamlosen Treiben der Sodomiter vergleichen will und von 1 10 beeinflusst sein mag. Sodom ist übrigens auch in später Zeit immer gerne als δεῖγμα für die Sünder und ihre Bestrafung gebraucht worden vgl. noch II Pt 2 6 Jud v. 7.

9[b] ist auch von Duhm und Cheyne nicht beanstandet, ist aber im Inhalt zu allgemein und nach v. 1–3 und v. 8 zu überflüssig, um als ursprünglich gelten zu können, auch die Form ist nicht besonders vertrauenerweckend: *Wehe ihnen selbst, denn sich fügen*

sie Böses zu! לָהֶם ist reflexiv gebraucht vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 i; die Änderung von לָהֶם in 'לה = ליהוה, die Perles vorschlägt, hebt die Schwierigkeit des Ganzen nicht. Dieses Wehe ist eine Bemerkung eines späteren Lesers, der ausdrücklich hervorheben wollte, wie statt der durch die Ungerechtigkeit erhofften glücklichen Tage das Unheil über die Grossen von Jerusalem hereinbreche. Um so mehr ist v. 9[b] eine Randbemerkung, als v. 10f. eingeschoben ist und v. 12 sich sehr gut an v. 9[a] anschliesst. Die Hervorhebung der Schlechtigkeit der Grossen v. 9[a] führt mit Leichtigkeit über zur Klage über das übelregierte Volk v. 12. **10**f. ist nämlich, wie Duhm erkannt hat, eine Glosse zum Troste der Leser, die nach der späteren Vergeltungslehre den Frommen vom Gottlosen genau unterscheidet und das Urteil v. 8f. auf den Gottlosen einschränkt, da ja jeder die Frucht seiner Thaten empfängt. Für den Glossator ist das Volk, das nach v. 1ff. noch unter den Sünden seiner Regierung zu leiden hat, in einzelne Individuen zerfallen, von denen jedes bei der Abrechnung besonders berücksichtigt wird und die sich in die zwei Klassen von Fromm und Gottlos scheiden. צַדִּיק hiess in alter Zeit der Unschuldige und רָשָׁע der Schuldige, aber in der gesetzlichen Periode der Religion ist צַדִּיק der Fromme, der die Normen des Gesetzes beachtet, und רָשָׁע der Gottlose, der sich um die göttlichen im Gesetz niedergelegten Ordnungen nicht kümmert vgl. Ps 1. Diese Umbildung des Begriffs und diese Scheidung des Volkes in die zwei Klassen erfolgte nach der Einführung der Kodifikation des göttlichen Willens im Dtn und nach der Zerstörung des judäischen Staates. Das Individuum erhielt damals eine erhöhte Bedeutung. Für אִמְרוּ *sagt* ist, wie der Gegensatz אוי v. 11 fordert, אַשְׁרֵי *Heil dem Gerechten* zu lesen vgl. Beilagen bei Kautzsch; ebenso ist hinter טוב v. 10 ein לו und v. 11 für das blosse רָע zu lesen: כִּי רַע לו, da blosses טוב und רַע den nötigen Sinn *gut* resp. *böse ergeht es ihm* nicht ausdrücken und die Verstümmelung von dem zu engen Raum, der für die Randbemerkung v. 10 und 11 übrig blieb, herrühren wird (Duhm). Der Versuch von LXX, einen Zusammenhang von v. 10f. mit dem Vorhergehenden herzustellen durch die Übersetzung: εἰπόντες Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί, beweist die Zusammenhangslosigkeit des vorliegenden hebräischen Textes.

12 schliesst an v. 8 9[a] sich an und schildert weiter das Treiben der Führer in Jerusalem: עַמִּי נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל und נָשִׁים מָשְׁלוּ בוֹ. In נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל fällt die Incongruenz zwischen Subj. und Präd. auf; entweder ist נֹגְשָׂיו als sog. Herrschaftsplural zu fassen, vgl. Ges-Kautzsch[26] § 124 k, wenn man dann nicht lieber den Singular נֹגְשׂוֹ liest: *Sein Befehlshaber ist ein* מְעוֹלֵל, oder das Präd. steht im sog. distributiven Singular vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 l: *jeder seiner Befehlshaber ist ein* מְעוֹלֵל. In beiden Fällen steht עַמִּי als sog. casus pendens voran, עַמִּי ist Subjekt und die Aussage folgt in einem ganzen Satz. מְעוֹלֵל wird jetzt gewöhnlich als *Kind, Bube,* wenn auch nicht immer im eigentlichen Sinn, sondern in übertragener Bedeutung *von knabenhaftem Charakter,* gefasst. Aber das ist nicht die älteste Auffassung der Stelle, vgl. LXX, und sonst wird עוֹלֵל oder עוֹלָל für *Kind* gebraucht. Darum hat man מְעוֹלֵל seinen Sinn: *übel mitspielend, malträtierend, Quäler, Quälgeist* zu lassen und danach zu übersetzen: *meines Volkes Herrscher,* die נֹגְשִׂים d. h. solche, die das Volk in Ordnung, in Schranken halten sollten, *sind* der Unterthanen *Quäler.* Zu der Fassung des מְעוֹלֵל als *Kind* hat neben der Rücksicht auf die נְעָרִים v. 4, die aber in der Gegenwart noch nicht regieren, sondern erst in der Zukunft ans Ruder kommen, auch die masor. Lesart נָשִׁים *Weiber* geführt: *Weiber beherrschen das Volk,* wenn der König ein Knabe ist. Man dachte daran, dass der junge König in den Händen seiner Frauen sei. Aber wie v. 2 und 3 der König nicht besonders genannt ist und v. 8 und 9 auch nicht dem König die Schuld zugemessen wird, so ist auch hier nicht von seinen Weibern

die Rede und mit ihnen fällt auch die Beziehung von נֹגְשָׂיו v. 12aα auf den König allein gänzlich dahin. Zum Weiberregiment vgl. Am 4 1 und den arab. Spruch: Ich flüchte zu Gott vor der Herrschaft der Knaben und dem Regiment der Weiber (bei Delitzsch). Die Weiber kommen jedoch erst v. 16 ff. an die Reihe; im Hinblick auf diesen folgenden Abschnitt ist schon hier נָשִׁים punktiert. Hier hat man mit LXX נֹשִׁים *Wucherer, Bedrücker* vgl. z. B. Ex 22 24 zu lesen. Als solche sind sie bereits in v. 8 und 9 und werden sie noch deutlicher v. 15 gezeichnet, als solche bedrängen sie das Volk und das führt das Gericht herbei.

12b wechselt die Person; statt der 3. steht die 2. LXX setzt uniformierend überall die 2. Für gewöhnlich hilft man sich damit, dass man v. 12a mehr als untergeordnete Beschreibung des Volkes ansieht und den Nachdruck auf v. 12b verlegt. Aber ganz v. 12b ist „nicht sehr vertrauenerweckend“, „er kehrt 9 15 fast wörtlich wieder“ (Duhm), und hier klingt er doch mehr als der Seufzer eines Lesers über die gottlosen Leiter des Volkes, denn als ein Wort, das in die Schilderung passt: Hier sind die Regenten und Richter doch schon eher als Lehrer gefasst, die, statt das Volk über den rechten Weg zu unterweisen, es auf den Irrweg führen. In 1 19 steht אַשְּׁרוּ, wenn der Text belassen wird (s. dort), in anderem Sinn und 9 15 ist nicht von Jesaja, vgl. zur St. Somit fällt v. 12b formell und inhaltlich auf und ist daher als Glosse anzusehen. Dann ist auch nicht mit Duhm ein Schreibversehen anzunehmen in der wenig ansprechenden Verbindung דֶּרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ *den Weg deiner Pfade*, noch בִּלֵּעוּ in בִּלּוּ (resp. בִּלְלוּ) zu verwandeln, da nach 19 3 15 Ps. 55 10 בִּלֵּעוּ den Sinn von *verwirren* haben zu können scheint, vgl. Barth.

13 Nach Ausschaltung von v. 9b–11 und 12b ist der Zusammenhang ein straffer. Die Beherrscher von Jerusalem klagen sich selber an, erheben selbst Anzeige vor dem höchsten Richter, statt Recht zu üben, beugen sie das Recht und bedrücken Jahwes Volk; nun, *Jahwe steht da, um zu rechten, Und hat sich erhoben sein Volk zu richten.* Ohne Zweifel ist mit LXX עַמּוֹ zu lesen, vgl. auch Diehl Erkl. von Ps 47 1894 S. 5, עַמִּים kann nicht zu der Bedeutung von *Stämmen* abgeschwächt werden; das bedeutet עַמִּים auch Gen 49 10 nicht (s. dort), sondern *Völker*. Der MT hat עַמִּים, weil man bei dem Gericht an das universale Endgericht dachte, das den Späteren von Hesekiel an immer, so auch dem Glossator v. 9b–11, im Sinn lag, hier aber ganz aus der Situation fällt. Denn jetzt zu Jesajas Zeiten steht Jahwe auf, voll Eifer und Erregung über das Treiben der Herren von Jerusalem, darum nicht ruhig sitzen bleibend, wie ein unbeteiligter Richter, *um seines Volkes Sache zu führen* d. h. לָדִין עַמּוֹ. **14** Zu dem Zwecke geht Jahwe mit den Ältesten und Beamten seines Volkes ins Gericht; זְקֵנִים und שָׂרִים sind die beiden Klassen der Würdenträger im Staate, die זְקֵנִים als die Leiter und Vertreter ihrer Familien, ein Rest der Geschlechterverfassung, und die שָׂרִים die königlichen Beamten, die Funktionäre der einheitlichen Regierung. Beider Aufgabe war es, die Untergebenen und den ganzen Staat vor Schaden zu bewahren oder, bildlich gesprochen, gute Hüter des Weinbergs zu sein. Aber sie erweisen sich, wie unser derbes Sprichwort sagt, nicht als die Gärtner, sondern als die Böcke oder nach dem hebräischen Sprichwort als die, die den Weinberg abweiden oder doch abweiden lassen v. 14b. Ja, statt den Elenden und Hilflosen vor Vergewaltigung zu schützen, rauben sie ihm, was ihm von Rechtswegen gehört, und füllen mit unrechtem Gut ihre Häuser vgl. Am 5 11 12 8 11 ff. Jer 5 26–28. Zu der stat. constr.-Form גְּזֵלַת vgl. Ges.-Kautzsch 26 § 95 h und zu der stat. constr.-Verbindung

גְּזֵלַת הֶעָנִי *Armenberaubung, Armenraub,* wobei הֶעָנִי das Objekt des übergeordneten Nomens bestimmt = *das dem Armen Geraubte,* vgl. ib. § 128 h. Von וְאַתֶּם an spricht Jahwe: *Aber ihr, abgeweidet habt ihr den Weinberg.* Mit dem וְ ist an einen im Affekt ausgelassenen, weil selbstverständlichen Satz angeknüpft: זְקֵנִים und שָׂרִים heisst ihr, Beschützer meines Volkes sollt ihr sein, *aber ihr,* u. s. w. Auch **15**[a] gehört zu dieser erregten Apostrophe, in der ein vernichtendes Urteil über die Führer des Volkes liegt. מַלָּכֶם, in einem Worte geschrieben vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 37 c = מַה־לָּכֶם *was ist euch? was fällt euch nur bei?* Sie behandeln Jahwes Volk mit übermütigster Verachtung und demütigendster Geringschätzung, Jahwes Volk, zu dem doch gerade die Armen und Elenden in besonderer Weise gehören, s. zu 1 17. Sie *zertreten* דִּכָּא Pi. = *mit Füssen treten* Thr 3 34 die Rechte der Elenden bes. im Gericht vgl. Prv 22 22 *und zermalmen das Gesicht* derselben. Diesen parteiischen Richtern, die die Person ansehen v. 9, gilt die Persönlichkeit (פְּנֵי) der Elenden nichts, deren Rechte und Ansprüche werden einfach zerrieben (טָחַן ist der Ausdruck für das Zermahlen des Getreides zwischen den beiden Mühlsteinen). Das ist das Treiben der Führer und die Ordnung in Jerusalem und Juda; da ist nichts vorhanden von Religion, von dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit Gott gegenüber und der Pflicht den Rechtlosen zu schützen. Diese gottlosen Grossen tragen die Verantwortung und Schuld an dem Untergang des Staates. Das Gericht kommt, unter dem auch die Unterthanen zu leiden haben. Denn, da diese zur Regierung unfähig sind, ist das Ende nur ein Trümmerhaufe und allgemeine Verarmung v. 6 f. **15**[b] ist eine redaktionelle Glosse, wie 1 20[bβ], die ausdrücklich v. 14[b] und 15[a] als Jahwes Spruch bezeichnen wollte. In LXX B fehlt übrigens v. 15[b].

Die Zeit, in welcher der Prophet mit diesen deutlichen Worten den Zusammenbruch des judäischen Staates für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt hat, ist nicht leicht zu bestimmen. Duhm und Cheyne denken an den Anfang der Regierung des Königs Ahas und zwar noch an die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg, also an das Jahr 735. Hauptsächlich berufen sich beide darauf, dass v. 12[a] auf die Regierung keines Königs besser passe, als auf die des „launenhaften“ und „schwachen“ Ahas. Das ist offenbar richtig. Unter Ahas ist am allerehesten an die v. 8 f. 12[a] und 14 f. geschilderte Korruption zu denken. Aber warum dieser Abschnitt gerade in den Anfang der Regierung Ahas' zu verlegen sei, sehe ich nicht ein. In v. 12 liegt kein Hinweis darauf, dass Ahas noch in jungen Jahren stand, s. o. zu dieser Stelle, und auf v. 4 darf man sich natürlich nicht berufen, da v. 1–7 von der Zukunft handeln. Die schlimmen Folgen der schwachen Regierung Ahas' müssen schon in der gewaltthätigen Willkürherrschaft der Grossen deutlich zu Tage getreten sein, darum ist mit Hackmann 122 f. anzunehmen, dass die Drohung in die späteren Jahre der Regierung Ahas' gehöre, da schon im Nordreiche die Anarchie begonnen hatte, welche Jesaja dem Südreich in Aussicht stellt, und da bereits die Assyrer daran waren, dem nördlichen Reiche ein Ende zu bereiten. Zu vergleichen sind auch die Drohungen 7 18–20. Je nach dem man die Regierung Ahas' bis in das Jahr 728 oder in das Jahr 721 hinabreichen lässt, fällt dieser Abschnitt in den Anfang oder in das Ende der zwanziger Jahre des 8. Jahrhunderts.

Das Metrum ist nicht sehr deutlich zu erkennen. Das beruht zum Teil auf Textverderbnis, zum Teil aber wohl auch darauf, dass Ungleichmässigkeiten von Anfang an vorkamen. Duhm findet in v. 1–12 (abgesehen von den beiden späteren Versen 10 und 11) drei achtzeilige Strophen: 1. Str. = v. 1–4, jeder Vers zwei Zeilen: 2. Str. = v. 5–7, v. 5 zu zwei und v. 6 und 7 zu je drei Zeilen; 3. Str. = v. 8 9 12, die beiden ersten Verse zu

drei und der letzte zu zwei Zeilen. In v. 13–15, die er abtrennt, sieht er zwei Vierzeiler, den ersten in v. 13 und 14^a, den zweiten in v. 14^b und 15^a. Cheyne stimmt im Allgemeinen bei, nur sieht er v. 2 f., sowie v. 6 und 7 als überarbeitet an, ferner sind ihm v. 10 und 11 ein Ersatz für vier verlorene Zeilen und v. 13–15 machen ihm vier weitere Zeilen aus, sodass er auf vier Achtzeiler kommt, die er allerdings nicht in ihrem gesamten Umfang wieder herzustellen wagt. Das Metrum hat somit auch Cheyne nicht gehindert, das sachlich Zusammengehörende, v. 1–12 und v. 13–15, zu verbinden; in der That besteht ein Unterschied nicht, denn ein Grund ist nicht einzusehen, warum, um nur das eine zu nennen, die ganz gleichgebauten Verse 12^a und v. 13–15 ein anderes Metrum aufweisen sollten. Zudem ist das Schema deutlicher in v. 13–15 als in den weniger gut überlieferten Versen 1–12 vorhanden, und daher ist das dort von Duhm richtig erkannte Schema von Vierzeilern auch für v. 1–12 zu Grunde zu legen. Einen Versuch, das Metrum deutlich zu machen, möge die hier folgende Übersetzung geben, bei der ich nur die sicher überarbeiteten Verse 2–4 auslasse, die zwei (den 2. und 3.) Vierzeiler ausfüllen mochten:

1.	^{1a}Denn siehe der Herr	Jahwe der Heere
	Entfernt aus Jerusalem und Juda	Alles, was schützt und stützt
4.	^{5}Misshandeln wird ein Bürger den andern,	Ein jeder seinen Genossen,
	Auffahren der Junge gegen den Alten	Und der Lump gegen den Ehrenmann.
5.	^{6}Wenn dann einer seinen Mitbürger angeht:	„In deinem väterlichen Haus ist ein Kleid;
	Auf! du bist unser Gebieter	Und der Trümmerhaufe da in deiner Hand!“
6.	^{7}So wird er jenes Tages rufen:	„Wundarzt will ich nicht sein;
	In meinem Haus ist ja nicht Brot noch Kleid,	Zum Gebieter des Volks macht ihr mich nicht!“
7.	^{8}Denn Jerusalem geht in Trümmer	Und Juda zerfällt;
	Denn mit Wort und That sind sie gegen Jahwe,	Den Augen seiner Majestät zu trotzen.
8.	^{9a}Ihr parteiisches Richten verklagt sie	Und ihre Sünde zeigen sie unverhohlen an
	^{12a}Meines Volkes Herren sind Quäler	Und Wucherer seine Beherrscher.
9.	^{13}Da steht Jahwe um zu rechten	Und tritt auf, seines Volkes Sache zu führen.
	^{14}Jahwe geht ins Gericht	Mit den Ältesten und Obern seines Volkes:
10.	Ihr, abgeweidet habt ihr den Weinberg,	Armenraub ist in euren Häusern!
	^{15}Was, ihr tretet mit Füssen mein Volk	Und zermalmt das Gesicht der Elenden!

d) 3 16—4 1 Die Strafe der stolzen Frauen Jerusalems.

Wie in Nordisrael nach Amos (vgl. Am 4 1) die Frauen ihre Männer zu ihrem hochmütigen, die Untergebenen vergewaltigenden Treiben noch anfeuerten, so scheint es in Jerusalem der Fall gewesen zu sein. Die stolzen Jerusalemerinnen fühlten sich als die vornehmen, die auf das niedere Volk mit hochmütiger Verachtung herabblicken dürften. Aber das wird anders werden: vor der Beschimpfung werden sie noch bei den jetzt so gering Geschätzten unter den demütigendsten Bedingungen Schutz suchen.

Duhm und Cheyne sehen mit Recht v. 18–23 und v. 25 f. als spätere Einfügungen an. Die ausführliche Aufzählung der Gegenstände der Frauengarderobe erinnert nicht an Jesaja; er wird doch in seinem Hause gewusst haben, Ordnung zu halten, und nicht etwa gar den „christlichen“ Regierungen gleichen, die den Heiden mit dem Evangelium auch die אֱלִילִם zu liefern pflegen. Übrigens stören beide Einschübe auch den Zusammenhang, s. unten S. 44 und 46.

16 וַיֹּאמֶר יְהוָה ist hier redaktionelle Eingangsformel (Cheyne), gerade wie z. B. 1 $20^{b\beta}$ 3 15^b redaktionelle Abschlüsse sind. Denn im Folgendem redet nicht Jahwe, sondern der Prophet verkündet, was Jahwe thut, vgl. Jahwe in der

3. Pers. v. 17. Mit יַעַן כִּי *weil* leitet Jesaja auch sonst ein vgl. 7 5 8 6 29 13. Der Vordersatz umfasst den ganzen Vers 16 und beschreibt das Benehmen der vornehmen Frauen Jerusalems. Der Prophet nennt sie בְּנוֹת צִיּוֹן *Töchter Zions* d. h. nach der üblichen Umschreibung zum Ausdruck des Begriffs der „Angehörigkeit" *die Bewohnerinnen Zions,* also *die Frauen Zions,* „des vornehmen Stadtviertels"; denn DUHM wird recht haben, dass hier Zion im engsten Sinne gemeint sei. Auf Zion lag ja der Königspalast und in der Nähe werden die Grossen und Vornehmen gewohnt haben. Diese vornehmen Damen גָּבְהוּ *sind hochfahrend, hoffärtig geworden,* das beweisen sie, wenn sie durch die Strassen gehen; dann schreiten sie einher נְטוּוֹת גָּרוֹן resp. נְטֻוֹת, von der Masora unnötig נְטוּיוֹת gelesen vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 75 v, *gereckt den Hals* d. h. mit gerecktem Hals; uneigentliche Annexion (auch in der folgenden Verbindung), wie oben 1 4 כֶּבֶד עָוֺן. Wie sie den Kopf hochtragen, so werfen sie auch ihre Blicke nach allen Seiten מְשַׂקְּרוֹת עֵינַיִם *schielend mit den Augen,* sie schauen kokett nach der Seite, ob die Begegnenden auch die vornehme Frau bemerken und bewundern. שׂקר ist ἅπ. λεγ., die Bedeutung *schielen, kokett nach der Seite sehen* ist jedoch nach dem syr. סְקַר nicht zweifelhaft. Aber sie machen sich noch durch anderes bemerkbar und auffällig v. 16[b], durch ihren trippelnden Gang und das Klirren ihrer Fussspangen. Die Bedeutung von טָפַף ist allerdings nicht sicher, aber nach dem Subst. טַף *die Kleinen, die Kinder* ist für das Verb. טָפַף der Sinn *trippeln* doch wahrscheinlich, obschon LXX: σύρουσαι τοὺς χιτῶνας, LUTHER: *sie schwänzen* übersetzt hat. Die beiden Inf. absol. beschreiben die Art des Gehens (תֵּלַכְנָה), wobei der erste dem Hauptverbum entsprechende nur die Dauer der Handlung ausdrückt: *sie gehen beständig trippelnd einher* vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 113 s und u. Das Klirren mit ihren Füssen geschieht durch das Zusammenschlagen der Fussspangen עֲכָסִים vgl. v. 18, die sie um ihre Knöchel tragen. Zu dem Mascul.-Suffix ברגליהם vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 135 o und zu תעכסנה mit Pathach vgl. ebenda § 52 n. Interessant ist die Parallele zu unserer Stelle im Koran Sure 24 31. Mohammed wendet sich allerdings mehr gegen die Lüsternheit und Sinnlichkeit der Frauen, während Jesajas Worte auf ihren Stolz und Hochmut gehen, aber auch Mohammed redet von ihren Blicken und dem Geklirr ihrer Füsse. Fussspangen sind eben im Orient ein gewöhnlicher Schmuck der vornehmen Frauen. **17** beginnt der Nachsatz und damit die Schilderung der Strafe: *Mit Grind wird der Herr ihren Scheitel behaften Und Jahwe ihre Scham entblössen.* וְשִׂפַּח *er wird grindig machen* ist mit שׂ geschrieben, aber mit סַפַּחַת *Grind, Schorf* verwandt. Verarmung wird diese stolzen Frauen treffen und in ihrem Gefolge die Krankheit der Armut und Verwahrlosung ihren Haarschmuck zerstören. Für בְּנוֹת צִיּוֹן ist, wie im zweiten Gliede, mit GESENIUS und DUHM nur das Suffix ־הֶן zu lesen. So sehr werden sie in der Achtung sinken, dass sie vor Verhöhnung und Insulten nicht sicher sind; und zwar sind es wohl nicht Feinde, sondern der Pöbel, der die stolzen Frauen auf gemeinste Weise insultiert, der Pöbel, der, nachdem die Stützen des Staates durch die Feinde entfernt sind, zur Herrschaft gelangt ist. פָּתְהֵן יְעָרֶה ist nämlich nicht mit STADE ZATW 1886, 336 in פֵּאַת zu verändern; denn פֵּאָה heisst in alter Zeit noch nicht die

Seitenlocken, die Pejes der modernen Juden, und nicht einmal schon für sich allein Schläfe, sondern die Seite, den Rand. Vielmehr wird man mit Bachmann StK 1894, 650 nach 47 3 חֶרְפָּתְהֶן *ihre Scham* zu lesen haben; denn die Analogie des bibl. (I Reg 7 50) und talmud. פֹּתָה plur. פֹּתוֹת „Angel oder Höhlung, Pfanne, Mutter *cardo femina,* in welcher sich der Thürzapfen bewegt" (Delitzsch), vgl. arab. *faut* = *interstitium,* reicht nicht hin zur Sicherstellung des überlieferten Textes und seiner gewöhnlichen Übersetzung. Zu dem Suffix ־הֶן statt ־הֵן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 f.; auch die Änderung des langen o in ein kurzes bei Ableitung von פֹּתָה ist auffallend. Der starke Ausdruck ist übrigens nicht so singulär vgl. Hos 2 12 Na 3 5 Jer 13 22 Hes 16 37 Jes 47 3, dass man ihn gegen das matte und nach v. 17ª nichtssagende *die Schläfe entblössen* eintauschen möchte. Es handelt sich um Angriffe auf die Ehre und Sittlichkeit, denen die heruntergekommenen und schutzlosen Frauen dann ausgesetzt sein werden.

18—23 folgt ein langer, sehr unpoetischer, aber kulturhistorisch nicht unwichtiger Katalog von Gegenständen der Frauentoilette. Schon die Prosa beweist, dass wir es mit einem Einschub zu thun haben. Übrigens verrät sich der Interpolator auch durch בַּיּוֹם הַהוּא, die übliche Einleitung solcher sekundärer Elemente, und durch die Voranstellung der עֲכָסִים, die Jesaja v. 16 angedeutet hat. Zudem unterbrechen diese Verse deutlich den Zusammenhang zwischen v. 17 und 24. Für das Kulturgeschichtliche vgl. N. W. Schröder, Comment. de vestitu mulierum Hebraearum ad Jes 3 16 ff., Lugd. Bat. 1745 und A. Th. Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, 3 Teile, Amsterdam, 1809/10. **18** Im Ganzen werden einundzwanzig Toilettengegenstände genannt; sie sind alle von dem Oberbegriff תִּפְאֶרֶת *Schmuck* abhängig, eine Jesaja niemals zuzutrauende Verbindung. Unter diesen *Schmuck* werden subsumiert 1) die עֲכָסִים *Fussspangen*, dazu s. o. zu v. 16; 2) die שְׁבִיסִים, von Schröder mit arab. *šumaisa*, deminutiv. von *šams* = Sonne, verglichen, sodass der hebr. Name mit Veränderung von מ in ב für שְׁמִיסִים zu nehmen wäre, und demnach als *Sonnchen*, die als Halsschmuck getragen wurden, erklärt, sind aber eher nach dem Verb. שָׁבַס = שָׁבַץ *plectere* und nach den ἐμπλόκια der LXX als *Stirnbänder*, die von einem Ohre bis zum anderen reichten und als Haarschmuck getragen wurden, zu verstehen; 3) die שַׂהֲרֹנִים *Mondchen* und zwar *Halbmonde*, LXX μηνίσκοι Vulg. *lunulae*, ein Halsschmuck vgl. Jdc 8 21 26, der wie aller Schmuck zugleich als Amulett diente und noch heute so beliebt ist, wie in den katholischen Gegenden die Kreuzchen vgl. ZDPV 1889, 206; Lane Ägypten III 208; Wellh. Arab. Heident. 145. Zu der Deminutivform mit ־וֹן, abgeleitet von einem Nomen, das arab. *sahr* aram. סהרא *Neumond, Mond* entspricht, vgl. König Lehrgeb. II § 122, 4 S. 413. **19** 4) die נְטִפוֹת *Ohrgehänge*, vgl. נָטַף *träufeln*, also die Perlen, die Tropfen klaren reinen Wassers verglichen werden können; auch von midjanitischen Häuptlingen getragen, vgl. Jdc 8 26 und arab. *naṭafa Ohrgehänge* und *munaṭṭafa* = *eine mit Ohrringen Geschmückte;* 5) die שֵׁרוֹת *Armbänder* nach aram. שירא und arab. *siwār Bracelet;* 6) die רְעָלוֹת *Schleier.* **20** 7) die פְּאֵרִים *Kopfbunde, Turbane*, die auch als Schmuck des Priesters und Bräutigams genannt sind Ex 39 28 Hes 44 18 Jes 61 3 10; 8) die צְעָדוֹת, worunter gewöhnlich *Schrittkettchen*, die dazu dienen sollten, die Schritte klein zu nehmen, verstanden werden, die aber wohl eher nach אֶצְעָדָה I Sam 1 10 Num 31 50 *Armspangen*, Spangen um den Oberarm, bedeuten; 9) die קִשֻּׁרִים *Gürtel*, womit auch die Braut am Hochzeitstage sich schmückt Jer 2 32 vgl. Jes 49 18; 10) die בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ *Duftbüchschen*, wörtlich: die Häuschen, Behälter für den Duft, den Hauch eines Aromas vgl. Cnt 1 13 צְרוֹר הַמֹּר, jedoch hält Haupt in Cheynes Is. 82, Z. 8–10 nach dem Assyr. hier für נֶפֶשׁ die Bedeutung *Salbe* für wahrscheinlich; 11) die לְחָשִׁים *Amulette* vgl. zu v. 3 und die Abbildungen in ZDPV 1889, 204 f. **21** 12) die טַבָּעוֹת *Fingerringe*; 13) die נִזְמֵי הָאָף *Nasenringe* vgl. die Abbildungen bei Benzinger Archäol. 106 f. **22** 14) die מַחֲלָצוֹת *Feierkleider* vgl. noch Sach 3 4; 15) die מַעֲטָפוֹת *Überkleider, Mäntel* vgl. arab. *ʿiṭāf Hülle, Mantel*;

16) die מִטְפָּחוֹת *Umschlagtücher* vgl. noch Rt 3 15; 17) die חֲרִטִים, gewöhnlich als *Taschen* erklärt, weil nach II Reg 5 23 ein Talent Silber darin geborgen wird. Man könnte die „Gretchentaschen" vergleichen; aber es fällt doch dieser Gegenstand hier auf und auch das arab. *harīta* bedeutet *Sack*, die LXX übersetzt II Reg 5 23 θύλακος, was sowohl *Sack*, als *die weiten Beinkleider* der Perser bezeichnet. Danach könnte doch hier mit Peiser ZATW 1897, 348 ein entsprechendes Kleidungsstück gemeint sein. **23** 18) die גִּלְיֹנִים, gewöhnlich mit *Spiegel* übersetzt, vgl. רְאִי Hi 37 18; מַרְאָה Ex 38 8; ἔσοπτρον JSir 12 11, vgl. auch Jak 1 23 I Kor 13 12, in alter Zeit hatte man Metallspiegel vgl. Hi 37 18, sodass גִּלָּיוֹן *glatte Tafel* Jes 8 1 ganz gut auch eine *Metallplatte*, einen *Metallspiegel* bezeichnen könnte. Gleichwohl fällt ein Spiegel unter den Schmuckgegenständen und Kleidungsstücken auf, und man wird daher doch eher unter Vergleichung des arab. *galwa feines, seidenes Gewand* und des assyr. *gu-li-nu*, das nach Peiser ZATW 1897, 348 ebenfalls ein Kleidungsstück bezeichnet, und im Hinblick auf διαφανῆ λακωνικά d. i. lakedämonische Gazegewänder der LXX auch in גלינים den Namen eines Kleidungsstückes sehen. Nach dem Assyr. wird man dann mit Peiser גְּלִינִים zu punktieren haben. Übrigens ist nach den ältesten Zeugen im hebr. Text וְ vor das Wort zu setzen und וְהגלילים zu lesen, so auch Ginsburg; 19) die סְדִינִים *leinene Unterkleider, Hemden* vgl. zu Prv 31 24; 20) die צְנִיפוֹת *Turbane*, welche auch die Männer, der Hohepriester Sach 3 5 und der König Jes 62 3, tragen; und 21) die רְדִידִים *feine, weite Überwürfe*, vgl. noch Cnt 5 7. Die Zahl einundzwanzig ist kaum Absicht, an eine „dreifache schlimme Sieben" denkt der Interpolator nicht, er katalogisiert vielmehr das ganze ihm bekannte Inventar der weiblichen Garderobe.

24 ist die Fortsetzung von v. 17. In wenigen charakteristischen Strichen schildert der Prophet das Schicksal der vornehmen Frauen, er gebraucht auch ganz andere Namen, als die Interpolation, welche v. 24 vorgreift und den Eindruck von v. 24 nur schädigt. Mit dem Stolz und der Schönheit der Frauen Jerusalems ist es dann vorüber, Moder und Lumpen treten an Stelle von Balsam und Pracht. Das folgende יִהְיֶה zeigt, dass וְהָיָה fast als blosse Partikel gefühlt wird vgl. 2 2. Man wird es aber nicht als redaktionelle nachträgliche Verbindung ansehen dürfen, sondern vielmehr daraus erklären, dass מַק יִהְיֶה den zweiten Stichos ausmacht und so vor demselben eine Cäsur anzunehmen ist: *Und dann statt des Wohlgeruchs — Giebts Modergeruch,* der zu dem Grind hinzukommt. *Statt der Schärpe giebts einen Strick,* נִקְפָּה Vulg. *funiculus* nur hier vorkommend, *Statt des Gekräusels eine Glatze.* Die Lesung מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה *Arbeit, gedrechselte Arbeit,* das zweite Wort als Apposition zum ersten gefasst, zeigt, dass die Masora die Inkompatibilität der beiden Wörter fühlte und dieselbe dadurch zu mildern hoffte, dass sie keine Status-constructus-Verbindung las. Aber auch so ist מַעֲשֶׂה gänzlich nichtssagend, dass man mit Duhm darin nur einen stehen gebliebenen Schreibfehler für das folgende מִקְשָׁה *Gekräusel* sehen kann. פְּתִיגִיל muss nach den alten Verss., sowie nach dem Zusammenhang der Stelle *Prachtgewand* bedeuten; ob darin ein Fremdwort steckt oder ob es als ein Kompositum gefühlt wurde, bleibt unsicher. Auch das folgende מַחֲגֹרֶת *Umgürtung* ist ἅπ. λεγ. und bildet mit שַׂק das Oppositum zu פְּתִיגִיל *Statt des Prachtgewands giebts Sackumgürtung.* כִּי תַחַת יֹפִי, so, und nicht כִּי־, ist zu schreiben; כִּי, = כְּוִי und arab. *kaj*, bedeutet στίγμα *Brandmal,* wobei an Deformationen, die durch die bei den Krankheiten angewandte Heilmethode des Brennens auf Gesicht, Arme u. s. w. verursacht sind, oder auch an Zeichen zu denken ist, welche Sklaven und Besiegten aufgebrannt werden. Das erstere passt hier gut zu der Krankheit, welche den Frauen v. 17a

24ª gedroht wird, und auch das zweite ist nicht ausser aller Möglichkeit, da die Verarmung und das Elend am besten sich durch einen unglücklichen Krieg erklären. Wahrscheinlich liegt hier eine Anspielung an ein Sprichwort zu Grunde, wenigstens kennt noch der Talmud ein solches חלופי שופרא כיבא „der Schönheit Ausgang ist der Brand", nämlich krankhafte Entzündung (DELITZSCH); schwerlich ist aber dieses letzte Glied des Verses mit DUHM und CHEYNE als Glosse zu betrachten. Die veränderte Wortstellung markiert nicht wirkungslos den Abschluss dieser Gegenüberstellungen.

25 f. „Eine elegische Schilderung der Verwüstung der Stadt nach dem Verlust ihrer auserlesenen Männer in der Schlacht" CHEYNE. Die Frauen sind hier vergessen, auf die sich die Verse 16 f. 24 und 4 1 beziehen; v. 25 f. handelt es sich um eine Stadt, in v. 25 ist sie angeredet und in v. 26 von ihr gesprochen. Von welcher Stadt die Verse ursprünglich reden, weiss man nicht; jetzt beziehen sie sich nach dem Willen dessen, der sie hier beigefügt hat, auf Jerusalem. Das kann auch der ursprüngliche Sinn sein. Die Verse sind dann einem Gedichte entnommen, das etwa wie die Klagelieder den Untergang Jerusalems nach 586 betrauert; zwei Citate sind es aus einem solchen Liede, weil der Wechsel der Person unmittelbare Folge eher ausschliesst. Beigeschrieben sind die beiden Citate hier, weil der Interpolator damit das 4 1 genannte Verfahren der Jerusalemerinnen erklären wollte. Auch im Ausdruck findet sich manches in diesen Versen, das mehr an einen späten Poeten als den Propheten Jesaja erinnert, vgl. die Auslegung. Der Schluss, dass die beiden Verse nicht jesajanisch sind, sondern Citate aus einem sonst verlorenen Gedichte, ist unvermeidlich (DUHM, CHEYNE).

25 *Deine Mannen sollen durchs Schwert fallen Und deine Jungmannschaft im Kampfe.* מְתַיִךְ *deine Mannen*, nicht *deine Ehemänner*, in späterer Zeit gerne in Poesie in Ps und Hi gebraucht. Auch der Gebrauch von גְּבוּרָה abstr. pro concreto: deine Gibborim, deine Helden, robur, *Kerntruppen* ist poetisch. **26** *Und jammern und klagen werden ihre Pforten Und leer geworden sinkt sie zur Erde nieder.* Zu אָנוּ וְאָבְלוּ vgl. die späte Stelle 19 8; auch פְּתָחִים *Pforten*, ein gewählterer Ausdruck als שְׁעָרִים, hat eine Parallele in dem späten 13 2. Die Pforten klagen, weil das Leben, das sich sonst dort bei den Beratungen abspielte, infolge der Niederlage der Bewohner verschwunden ist; so sind die weiten Hallen verödet und die Stadt selber נִקָּתָה, Pausalform für נִקְּתָה, *ist leer geworden*, natürlich von Einwohnern, und sinkt in den Staub. Das in Trümmer versinken vergleicht der Dichter mit dem sich setzen der Trauernden auf die blosse Erde vgl. Thr 2 10.

Über diese Einfügung von 3 25 f. hinweg bildet **1** in Cap. 4 die Fortsetzung zu 3 24 und zugleich den Schluss dieses Stückes. Soweit wird es mit den stolzen Frauen, die jetzt von oben auf alle herabsehen, schliesslich kommen, dass sie in der Verzweiflung über den Spott und Hohn, den sie vom Pöbel erleiden müssen, alle Vornehmheit vergessen und dass sie, um vor den gemeinsten Insulten einigermassen geschützt zu sein, kein anderes Rettungsmittel mehr kennen, als sich dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen. Sie verzichten darauf, dass er, wie es sonst des Mannes Pflicht war, ihnen Speisung und Kleidung verschaffe; dafür wollen sie selber sorgen, sei es durch Arbeit, sei es aus dem Rest ihres einstigen Vermögens, wenn sie nur seinen Namen tragen נִקְרָא שֵׁם עַל d. h. als seine Angehörigen, sein Eigentum gelten dürfen und damit einen Anspruch auf seinen Schutz haben. Der jetzt so verachtete gemeine Mann wird dann von sieben jetzt so stolzen und vornehmen Frauen zugleich begehrt werden; das ist das Ende ihres Stolzes und ihrer Vornehmheit. Eine Nachahmung des Anfangs dieser Stelle s. Sach 8 23. Im

übrigen ist der Vers parallel 3 6 f.: Wie die Männer einen Beamten suchen, der sie schützte in der Anarchie und Ordnung schaffte, so suchen die Weiber einen Mann, der sie von Spott und Schande befreite.

Zu dem ursprünglichen Bestande dieser Verkündigung des Gerichts über die stolzen Frauen Jerusalems gehören 3 16 17 24 und 4 1:

[16]Weil so stolz geworden sind — Die Frauen Zions
Und gehen einher mit gerecktem Hals — Und nach allen Seiten blickend,
Beständig trippelnden Gangs — Und mit den Fussspangen klirrend,
[17]Wird mit Grind der Herr ihren Scheitel behaften — Und Jahwe ihre Scham entblössen.
[24]Und dann statt Wohlgeruchs — Giebts Modergeruch,
Statt der Schärpe einen Strick, — Statt des Gekräusels eine Glatze,
Statt des Prachtgewandes Sackumgürtung — Schandmal statt der Schöne,
4 [1]Und ergreifen werden sieben Frauen — Einen Mann an jenem Tage:
„Unser eigen Brot wollen wir essen, — In unser eignes Gewand uns kleiden,
Nur lass uns deinen Namen tragen! — Befrei uns von Spott und Schande!“

Dieser Abschnitt ist deutlich ein Seitenstück zu dem Vorigen 3 1–15 und daher ist seine Abfassung in die gleiche Zeit zu verlegen, also in die Regierungszeit des Königs Ahas s. o. S. 41.

Das Metrum ersieht man aus der soeben gegebenen Übersetzung. Die Gruppierung der Verse zu Strophen hat die Schwierigkeit, dass mit dem Ende vierzeiliger Strophen, deren man fünf zählen kann, nicht immer kräftige Sinneinschnitte zusammenfallen. Duhm hat dagegen in drei sechszeilige Strophen eingeteilt, die wohl bessere Sinneinheiten (v. 16 v. 17 und 24 4 1) darstellen, aber die Auswerfung von v. 24[b] als Glosse und hie und da für die ersten Glieder eines Doppelverses grössere Kürzen als für die zweiten z. B. v. 16, wo ויאמר יהוה als erster Vers gefasst wird, ebenso v. 24: וְתַחַת מַקְשֶׁה קָרְחָה, voraussetzen. Wenn wirklich Strophen und Gedankeneinheiten sich decken müssen, so ist auf Zerlegung in Strophen zu verzichten.

e) 4 2–6 Zion in der Endzeit, geborgen und verherrlicht durch die sichtbare Gegenwart Jahwes.

Der Abschnitt ist ein eschatologischer Anhang, der deutlich dem düsteren Bilde, das Jesaja von Jerusalems und Judas nächster Zukunft in 2 6—4 1 entwirft, das herrliche Lichtbild der Endzeit entgegenstellt, welches in der Hoffnung und dem Glauben der nachexilischen Gemeinde lebendig war. Da in v. 4 (doch vgl. zu d. St.) eine Beziehung auf 3 16 vorzuliegen scheint, ist der Abschnitt von Anfang an als Abschluss der Sammlung 2 6—4 1 berechnet und daher nicht als ein anderswoher genommenes isoliertes Stück, sondern als ein Produkt des Sammlers zu betrachten, ähnlich wie in Hosea und Amos am Ende tröstliche Ausblicke hinzugefügt sind. Dass diese Verse nicht von Jesaja stammen, beweisen sie nach Inhalt und Form; vgl. dazu die Auslegung und die Bemerkungen am Ende.

2 *An jenem Tage wird, was Jahwe sprossen lässt, gereichen zur Zierde und Ehre Und was das Land an Früchten hervorbringt, zum Ruhm und Schmuck Den geretteten Israeliten.* Zur Not lässt sich in der durch grosse Buchstaben angedeuteten Weise in diesen Worten ein Dreizeiler erkennen. בַּיּוֹם הַהוּא *an jenem Tage* kann nur deshalb an 4 1 anknüpfen, weil der Verf. in den Worten der Propheten bereits nichts anderes sieht, als eine Schilderung der Ereignisse der Endzeit, vgl. zu 1 1. Seine Gedanken leben ganz in der Zukunft, in der Eschatologie, für ihn ist der „Tag“ nicht mehr, wie für die ersten Propheten Amos und Jesaja, der Tag, da Jahwe an Israel das Gericht vollstreckt, sondern der Tag Jahwes hat einen viel mannigfaltigeren Inhalt: die Kehrseite des Gerichtes, das natürlich auch die Sünder in Israel selber trifft und die Sünde

daraus entfernt (vgl. v. 4), ist die glänzende Verherrlichung Zions samt dem heiligen Lande und seinen Bewohnern. Von einem Messias ist hier keine Rede. Denn צֶמַח יְהוָה mit der Tradition und unter den Neueren mit DELITZSCH, DE LAGARDE und SELLIN Serubb. 35 f. auf den Messias zu deuten, widerrät schon der Parallelismus mit פְּרִי הָאָרֶץ; dann aber heisst der Messias niemals צֶמַח יְהוָה *Spross Jahwes,* sondern ein Sprössling des davidischen Geschlechts Jer 23 5 33 15, und wenn er blos צֶמַח genannt wird, wie Sach 3 8 6 12, so ist auch da an nichts anderes gedacht, als an einen Davididen. Darum lehnt auch ORELLI die Beziehung auf den Messias hier ab. Es handelt sich vielmehr um die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes (denn dies ist unter הָאָרֶץ verstanden) in der Endzeit; das ist ja ein stehender Zug in dem eschatologischen Gemälde vgl. z. B. Hes 34 26–30 47 1–12 Jes 55 13 Jo 4 18 und den Schluss von Amos und Hosea Cap. 2, nämlich Am 9 13 und Hos 2 23 f., ausserdem auch die späten Stellen in Jes 30 23 f. 32 15 und in Jer 31 12–14. Die Endzeit bringt eine wunderbare Metamorphose des heiligen Landes; die Früchte werden dem Fleisse des Landmanns nicht ausbleiben und reicher Segen kann nicht fehlen vgl. Dtn 28 Lev 26. Wenn nun neben diesen Gaben in der Natur der צֶמַח יְהוָה *das, was Jahwe sprossen lässt,* erwähnt wird, so ist an besondere Wundergaben Jahwes zu denken. Zuerst sind darunter zu verstehen, da es sich um das, was Jahwe *sprossen* lässt, handelt, ausserordentliche Gaben, die der Mensch nicht seiner Bearbeitung des Bodens verdankt, sondern die noch unmittelbarer auf Jahwes Segnung des Landes zurückgehen; das Land wird zu einem Paradies, zu einer grossen herrlichen Oase, wo reiche Vegetation ohne Zuthun des Menschen sich zeigt. Aber der Ausdruck ist so allgemein und von Deuterojesaja auf das Neue, was Jahwe in der Geschichte bringen wird, angewendet, dass man schliesslich unter dem, was Jahwe sprossen lässt, die wunderbaren Gaben der neuen glücklichen Periode in der Geschichte und nach 61 11 auch geistige Güter verstehen kann, die zur Ehre und zum Ruhme Israels gereichen. Diese mittelbaren und unmittelbaren Segnungen Jahwes dienen den Israeliten zur Ehre und zum Ruhm unter den Völkern; dann heisst Israel „ein von Jahwe gesegnetes Geschlecht“ 61 9, vgl. ferner Hes 34 29 Mal 3 12 Jes 62 2 f. Jo 2 17 und Dtn 4 6 f. 28 10. Auch der Ausdruck פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל ist hier bereits ein bestimmter Terminus der Eschatologie; bei Jes kommt er nur in Stellen vor, die nicht auf Jesaja zurückgehen, vgl. 10 20 28 5. Deutlich ist sein Sinn in Jo 3 5: er bezeichnet *die dem Endgericht entronnenen Israeliten;* das abstr. פְּלֵיטָה *Entrinnung, Rettung* ist für das concret. *die Entronnenen* gebraucht. **3** וְהָיָה *und es geschieht* reiht die neue Aussage über die Heiligkeit aller noch übrigen Bewohner ohne jede innere Verbindung einfach an v. 2 an. *Und es geschieht, wer übrig ist in Zion, Und wer noch am Leben gelassen ist in Jerusalem, Heilig wird er genannt werden,* bildet auch zur Not einen neuen Dreizeiler, nur dass die beiden ersten Zeilen bedeutend kürzer sind als im Tristichon von v. 2. Die פְּלֵיטָה, das sind eben die vom Endgericht Verschonten, die Übergebliebenen in Jerusalem von v. 3, wird heilig heissen d. h. heilig sein, da sie diesen Namen verdient. Die Wendung *genannt werden* ist besonders in den Schlusscapiteln Jes's häufig vgl. 60 14 61 6 62 4 12 (DUHM). „Heilig“ zu sein,

war auch im alten Israel ein Höhepunkt des alltäglichen Lebens; „heilig", „geweiht" war man bei den Festen am Heiligtum, wo man sich vor Jahwe freute, aber auch, wenn man ins Feld zog gegen die Feinde. Nur den Dienern an den Heiligtümern kam das Heiligsein beständig zu, auch denen, die in Jahwe widersprechender Weise sich dem Dienste der Gottheit geweiht hatten, wie die Kedeschen vgl. Dtn 23 18. Dem gewöhnlichen Bürger lagen andere Aufgaben ob und schwebten andere Ideale vor, erst die Propheten haben den Begriff der Heiligkeit mit ethischem Inhalt erfüllt, sodass das ganze Volk ein heiliges hätte sein können in der Erfüllung seiner sittlichen und bürgerlichen Pflichten. Aber von diesem Sinne spürt man in unseren Versen nichts, sondern von einer Heiligkeit derer, die am Heiligtum wohnen, von einer Heiligkeit, die der späteren gesetzlichen Zeit als das Ideal des Israeliten vorkam. Es war wieder die alte Heiligkeit des Priesters und Dieners am Heiligtum; die Juden sollten das priesterliche Herrschergeschlecht der ganzen Welt sein vgl. die späte Stelle Ex 19 6, sie sollten ein Leben führen, wie es einer herrschenden Priesterkaste der ganzen Welt möglich ist und geziemt vgl. 61 6 62 12 und Sach 14 20 f. Eine Zeit soll kommen, wo Zion das Heiligtum der ganzen Welt ist und seine Bewohner die Priester der ganzen Menschheit und als solche auch von allen geehrt und geachtet sind. *Jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem* ist eine Näherbestimmung des Subjektes von v. 3a, die ungeschickt erst nach dem Prädikat erscheint. Sie wird daher mit Stade ZATW 1884, 151 für eine Glosse zu halten sein, da das Versende von v. 2 und 4, auf welches Duhm zum Schutze von v. 3b verweist, keine syntaktischen Schwierigkeiten bereitet. Die Glosse soll die Heiligen der Endzeit genauer präzisieren, es sind eben nicht alle, die vor dem Gericht in Jerusalem sind, nicht alle, die in den Bürgerlisten Jerusalems figurieren vgl. zu Hes 13 9, sondern nur die entrinnen dem letzten Gericht, die zum Leben aufgeschrieben sind in dem Merkbuch Jahwes סֵפֶר זִכָּרוֹן Mal 3 16 oder, wie es auch heisst, in dem Buch des Lebens oder der Lebendigen Ex 32 32 f. I Sam 25 29 Ps 69 29 139 16 Dan 12 1 Henoch 47 3 Apk Joh 13 8 17 8 20 12 21 7; vgl. Jer 22 30 Hes 9 4 Apk Joh 7 3 ff. Die Grundstellen Hes 9 4 und Mal 3 16, sowie auch die vielen Psalmenstellen, die von der gerechten Vergeltung reden, vgl. nur Ps 1 6, zeigen, dass es sich bei dem „Buch des Lebens" nicht um die Aufzeichnung der zum Heile Prädestinierten, sondern der sich fromm und gottesfürchtig Erweisenden handelt. Das *Leben* hat hier einen tiefern Sinn, denn es schliesst die Teilnahme an dem Heile ein, das am Ende der Tage anbrechen wird, so schon bei Hes vgl. z. B. Hes 33 11. 4 bringt die Bedingung nach, die zuerst erfüllt sein muss, ehe sich die Verheissung v. 2 f. verwirklichen wird. Die Fassung von v. 4 als Vordersatz zu v. 5a ist ausgeschlossen, da v. 5a vielmehr eine zweite Bedingung nennt. Zuerst, sagt der Dreizeiler von v. 4, muss alles Schlimme aus Jerusalem entfernt sein: *Wenn abgewaschen hat der Herr den Unrat der Töchter Zions Und die Blutschuld Jerusalems hinweggespült aus seiner Mitte Durch den Geist des Gerichts und den Geist der Vertilgung.* LXX fügt mit Unrecht zu den בְּנוֹת צִיּוֹן noch die Söhne, sie verkennt also die offenbare Rückbeziehung auf die Schilderung der vornehmen Damen Zions in Cap. 3. Oder sollte am Ende בְּנוֹת eine Einfügung sein? Das

Bild wäre noch stark genug und hätte in Prv 30 12 eine genaue Parallele, auch entspräche es besser den דְּמֵי יְרו' *den Blutflecken Jerusalems*, die schwerlich auf das in 3 1–15 geschilderte Treiben in Jerusalem, sondern auf die Blutschulden hinweisen sollen, welche Jerusalem in das babylonische Exil führten vgl. bes. Jer 2 34 Hes 7 23 22 2–5, und von welchen es immer noch nicht frei war. יָדִיחַ *abspülen* wird, wo es sonst sicher vorkommt Hes 40 38 und II Chr 4 6, vom Reinigen des Altars gebraucht, ist also der Kultussprache entnommen. Um so merkwürdiger ist, dass die Abspülung durch den Geist erfolgen soll. Aber der Geist spielt in der späteren Zeit eine grosse Rolle und vielleicht ist ihm die Funktion des Gerichts zugeteilt auf Grund der Stellen 11 4 und 40 7 (Duhm). Hier heisst er *ein Geist des Gerichts* d. h. des Endgerichts und *der Vertilgung* d. h. des Wegschaffens, offenbar in Anlehnung an den beliebten deuteronomischen Ausdruck: וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ vgl. Dtn 13 6 u. öfters. Vgl. auch Sach 13 2. 5 bietet die grössten Schwierigkeiten; die Ausleger gehen daher auch weit auseinander. Bei dem masoretischen Texte beruhigt sich die Übersetzung bei Kautzsch, nur dass sie וְעָשָׁן gegen die Accente mit Recht zu dem Folgenden zieht. Danach wäre der Sinn: Jahwe wird zum Schirmdach über Zion und den dort abgehaltenen Versammlungen ein Gewölk tagsüber und Rauch und flammenden Feuerglanz bei Nacht erschaffen. Damit besagte der Vers etwas ganz Singuläres, was am allerwenigsten in solchen sekundären Stellen zu erwarten ist: ein eigenes Schirmdach für Zion, das zudem aus einer Wolke bestehen sollte, welche vor dem Regen Schutz zu bieten hätte; und das Wichtigste und sonst von dem künftigen Jerusalem Gerühmte: die „Gnadengegenwart Jahwes", wäre nicht genannt, obschon doch sonst in der Wolke und im Feuerscheine Jahwe gegenwärtig ist vgl. Ex 13 21 f. 14 19 f. 19 9 16 Num 14 14. Aus diesen Gründen ist mit Duhm בָּרָא zu beanstanden und nach LXX dafür וּבָא *und er kommt* zu lesen. Somit redet auch unsere Stelle von der sichtbaren Gegenwart Jahwes auf Zion, die in der Endzeit statthaben wird. Die Frage ist nur die, wie der Text im Folgenden zu fassen sei: LXX übersetzt καὶ ἥξει καὶ ἔσται πᾶς τόπος, was einem hebr. וּבָא וְהָיָה כָּל־מְכוֹן entspricht, dann bietet LXX vor עָנָן ein σκιάσει und vor עָשָׁן ein ὡς, was Duhm auf ein עַל [= צֵל] und ein בְּ [= כְּ] zurückführt. Indem Duhm ferner καὶ ἔσται πᾶς als Übersetzung des hebr. יְהוָה עַל betrachtet, erhält er folgenden Inhalt: Und kommen wird Jahwe auf die Stätte des Berges Zion und dessen Versammlung auf der Wolke bei Tage und im Rauch und Glanz der Feuerlohe bei Nacht. Schwierigkeiten scheint mir in dieser Herstellung des Textes die Parallele von עַל *auf der Wolke* und בְּ *im Rauch* zu bieten; beide Präpositionen scheinen mir auch unnötig und sowohl σκιάσει als auch ὡς in LXX könnten auf Erklärung beruhen. Ich möchte daher den Anfang von LXX, die das unmögliche בָּרָא entfernt, ganz acceptieren = וּבָא וְהָיָה, im übrigen aber den masoret. Text vorziehen; es ist doch nicht zu empfehlen, für das מִקְרָאֶהָ (defektiv geschrieben für מִקְרָאֶיהָ *ihre* näml. Zions *Versammlungen* vgl. 1 13) nach LXX τὰ περικύκλῳ αὐτῆς ein ursprüngliches מִגְרָשֶׁיהָ *ihre Umgebung, ihr Bezirk* (vgl. Jos 21 11 Hes 48 17) zu vermuten. Schliesslich ist noch die Frage zu erörtern, ob v. 5 eine weitere Verheissung zu v. 2 und 3 hinzufüge oder ob er in Fortsetzung von v. 4 eine zweite

Bedingung für die Erfüllung der Verheissungen v. 2 und 3 nenne. Die Exegeten entscheiden sich für die erste Seite der Alternative; aber der wunderbare Segen des Landes und die Heiligkeit der Bewohner Zions sind bei weitem verständlicher, wenn sie die Folge der Gegenwart Gottes sind, als wenn sie ihr vorausgehen. v. 5[a] fasse ich daher als die positive Seite neben der negativen von v. 4. Beide sind die Bedingung, deren Erfüllung das künftige Heil einleitet. Somit übersetze ich v. 5[a] als vierten Dreizeiler: *Und wenn er* (natürlich אֲדֹנָי v. 4) *gekommen und gegenwärtig ist über der ganzen Stätte des Berges Zion Und über den dortigen Versammlungen als eine Wolke bei Tage Und als Rauch und flammender Feuerschein bei Nacht.* Mit dieser Fassung ist auch ein besserer Anschluss für v. 5[b] und 6 gewonnen und v. 5[b] nicht mit Dillmann und Duhm als Glosse anzusehen. Das כִּי will nicht die Notwendigkeit der Erschaffung oder des Daseins einer Hülle über dem Berge Zion begründen, sondern die Verheissungen von v. 2 f.: Denn Jahwes Gegenwart auf Zion ist ein segensvoller Schutz, so dass dort die Bewohner von niemand angetastet und vor jeder Gefahr sicher sind. Man darf aber dann nicht übersetzen: denn über alle Hoheit ist ein Baldachin, sondern כָּבוֹד ist = כְּבוֹד יְהוָה (wie vielleicht nach LXX A zu lesen ist) δόξῃ κυρίου *die Herrlichkeit Jahwes,* die in der Wolke erscheint, weil sie von ihr verhüllt ist Ex 24 15–18 Thr 3 44 Hi 22 4 Ps 97 2, vgl. das targum. עִנַן יקרא, und bildet das Subjekt; ferner ist כֹּל statt כָּל־ zu lesen und absolut = *alles* zu fassen vgl. Gen 16 12 24 1. Zu dem Prädikat gehört neben חֻפָּה auch וְסֻכָּה, das schon Hitzig aus **6** zu v. 5[b] gezogen hat. Weiter ist mit LXX וְהָיָה (καὶ ἔσται) für תִּהְיֶה zu lesen und יוֹמָם, dem kein לַיְלָה entspricht, auszulassen. Somit schliesst dieser eschatologische Anhang mit dem Dreizeiler: *Denn über allem ist Jahwes Herrlichkeit ein Schutz und Schirm Und sie wird dienen zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht Und zum Obdach vor Wetterguss und Regen.* Dass Hitze, Wetterguss und Regen Bilder sind für allerlei Ungemach z. B. den Zorn des Tyrannen ist aus 25 4 ersichtlich, vgl. auch 28 17 32 2 (so Duhm). Wie hier die Herrlichkeit Jahwes, so ist 25 4 Jahwe selber ein צֵל und מַחְסֶה vor Hitze und Wetterguss genannt, und Ps 27 5 31 21 finden wir dieselbe Anschauung wie hier vgl. dort סֵתֶר bes. סֵתֶר פָּנֶיךָ und סֻכָּה, in denen Jahwe die Seinen schützt. Vgl. Sach 12 8.

Dass dieser eschatologische Anhang nicht vom Propheten Jesaja herstammt, hat Duhm erkannt und Cheyne besonders ausführlich bewiesen. Die Auslegung hat gezeigt, dass die eschatologischen Ideen hier zum Ausdruck kommen, wie sie von Hesekiel an in der Hoffnung der Israeliten auftauchen: die wunderbare Fruchtbarkeit und Umgestaltung des Landes, der dem Endgericht entrinnende Rest auf Zion (die פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל), die Heiligkeit seiner Bewohner, [das Buch des Lebens,] die sichtbare Gegenwart Jahwes auf Zion, der vor jeder Unbill und jedem Ungemach die Bewohner schützt. Es ist unmöglich, auch nur einen Teil dieses Abschnitts (Stade: v. 2–4; Dillmann: v. 2–5[a]) für alt anzusehen; es hilft dazu auch nichts die Umstellung von Stade ZATW 1884, 149—151, der die Verse in der Reihenfolge v. 4 3 2 lesen will. Denn die fünf Verse hangen zusammen und sind jedenfalls in recht späte Zeit zu verlegen, da die hier auftretenden Theologumena bereits ein Gemeingut der frommen Juden geworden waren. Hesekiel, Maleachi und Tritojesaja und wohl auch Joel liegen schon hinter dem Verf.; diesen für einen Zeitgenossen Sacharjas anzusehen und in dem Stücke eine „Anspielung auf den zu צֶמַח und פְּרִי הָאָרֶץ umbenannten זְרֻבָּבֶל“ (Sellin Serubb. 35 f.) zu finden, geht daher nicht an.

Gerade als solche kurze Zusammenfassung der eschatologischen Hoffnung sind diese Verse von hoher Bedeutung; sie eignen sich auch wohl zum tröstenden Abschluss der kleinen Sammlung 2 6—4 1, welche von dem Gerichte über die gottlosen Jerusalemer und Jerusalemerinnen handelt. Dass der Verf. von v. 2–6 ein hohes poetisches Geschick besessen habe, ist jedoch nicht zu sagen. Die Dreizeiler, die wir versucht haben, darin zu finden, sind sehr ungelenk und könnten auf keine Weise Jesaja zugetraut werden.

3) 5 1–30 Ankündigung und Begründung des göttlichen Gerichts.

Das Capitel ist als eine Sammlung für sich zu betrachten, da es weder mit Cap. 4 noch mit Cap. 6 verbunden werden kann (Duhm). Cap. 4 giebt einen Abschluss, der keine neue Gerichtsdrohung nach sich duldet, und Cap. 6 ist so zweifellos ein Anfang, dass dasselbe ganz an die Spitze aller jesajanischen Worte gehörte. Übrigens bietet diese kleine Sammlung der Erklärung ihrer Entstehung grosse Schwierigkeiten. Hier sei nur erwähnt, dass bereits Ewald v. 25–30 als das Ende von 9 7—10 4 erkannt hat. Weiteres siehe unten nach v. 24 und am Schluss des Capitels.

a) 5 1–7 Die Parabel vom Weinberg.

Wie Amos an dem Feste zu Bethel sich dadurch Gehör verschaffte, dass er auf einmal unter der versammelten Menge ein Klagelied anstimmte (vgl. Am 5 1 2), so tritt hier Jesaja als Volkssänger auf. Es waren wohl auch bei festlichem Anlass die Bewohner von Stadt und Land (vgl. v. 3) in Jerusalem vereinigt, und von jeher hörten die Orientalen solchen Volkserzählern und Liedersängern gerne zu (vgl. Hes 33 32). So findet Jesaja aufmerksame Hörer, und was er zu sagen hat, kleidet er geschickt in eine Parabel ein, wie Nathan vor David (II Sam 12 1–10). Zuerst sollen die Hörer gar nicht wissen, dass es um ihre Sache sich handelt; erst nachdem sie, ohne es zu ahnen, über sich selber das Urteil gefällt haben, wird das Geheimnis enthüllt und das „tua res agitur" ihnen vorgehalten. Meisterhaft hat Jes verstanden, die Aufmerksamkeit auf das Höchste zu spannen und, wenn er auch nach und nach die Hörer merken liess, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Weinberg handle, erst zuletzt den Schleier ganz zu heben. Er brauchte nicht zu fürchten, dass die Zuhörer von vornherein die Pointe seiner Parabel erraten, da an das volkstümliche Sprichwort vom „Abweiden des Weinbergs" (vgl. zu 3 14) nicht angespielt wird.

1ᵃ der Vorgesang besteht aus zwei mit seinen klingenden und durchdringenden Assonanzen unter den Zuhörern Ruhe schaffenden Zeilen: *Lasst mich doch singen von meinem Geliebten Das Liebeslied von seinem Weinberg.* שִׁיר לְ bedeutet hier nicht, wie sonst, „zu Ehren jemandes singen", sondern לְ hat beidemal den Sinn von „in Bezug auf", „über", „von"; deswegen ist jedoch keineswegs mit Bachmann an erster Stelle אֶל־ zu lesen. Der Wechsel von יְדִיד *Geliebter* und דוד *Liebling* fällt auf; aber statt nur das eine überall zu lesen, hat man vielmehr דוֹדִי für eine abgekürzte Schreibweise von דוֹדִים = Plur. abstr. *Liebe* anzusehen und somit letzteres zu lesen (so Lowth, Cheyne, Budde), wenn man nicht noch einfacher mit Cersoy blos דוֹדַי punktiert: *mein Liebeslied.* Die Bezeichnung eines Liedes auf einen Weinberg als Liebeslied erklärt sich nach Cnt 1 15 8 12 (s. zu diesen Stellen) und dient der beabsichtigten Verhüllung des Gedankens. 1ᵇ beginnt das Lied. In v. 1ᵇ und 2 macht Jes die Hörer mit der Sachlage bekannt, er erzählt ihnen, wie der Weinberg aufs beste angelegt und besorgt wurde und wie er doch die Hoffnung des Besitzers täuschte. *Einen Weinberg hatte mein Geliebter erworben,* הָיָה לְ bedeutet: war ihm geworden, war sein Eigentum geworden. Der Weinberg war in bester Lage בְּקֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן *auf fettreicher Bergeshöhe;* also sonnig war die Lage und

fruchtbar das Erdreich. קֶרֶן *Horn* ist hier von einem Berghorn, Bergvorsprung, einer Anhöhe, gebraucht, und בֶּן־שָׁמֶן, wörtlich: ein Sohn des Fettes, ist Umschreibung des Adjektivs *fettreich, fruchtbar,* eine poetische Umschreibung, die nicht nur auf Personen angewandt wird, vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 128 v. Die „Verbesserung“ Bachmanns בְּקֶרֶב גַּן־שָׁמֶן „inmitten eines fruchtbaren Gartens“ ist daher unnötig; wie sollte auch ein Garten erst von Steinen gereinigt werden müssen? Und Cheynes בְּקֶרֶב גֵּי שָׁמֶן *inmitten eines fruchtbaren Thales* (28 1 4) passt nicht dazu, dass der eigentliche Weinberg (v. 7) das judäische Bergland ist. **2** Um das Grundstück vollständig fruchtbar zu machen, *grub er es um,* וַיְעַזְּקֵהוּ ein ἅπ. λεγ., aber in der Bedeutung „umgraben“ durch Mischna und Arabisch gesichert; *und entsteinte es,* das Pi. וַיְסַקְּלֵהוּ hat hier privativen Sinn: von Steinen reinigen vgl. 62 10 und Ges.-Kautzsch [26] § 52 h; *und bepflanzte es mit Edelreben* שֹׂרֵק, worunter wahrscheinlich die edle Rottraube zu verstehen ist, vgl. שֹׂרֵקָה Gen 49 11 und zu נָטַע mit doppeltem Objekt Ges.-Kautzsch[26] § 117 ee. Ferner baute er einen *Turm* darein, der zur Aufbewahrung der Arbeitsgeräte, sowie zum Aufenthalt des Wächters und auch des Besitzers während der Lesezeit dienen sollte, und ebenso hieb er *eine Kelterkufe* (ὑπολήνιον Mk 12 1) aus, in welche man den gekelterten Wein konnte ablaufen lassen. So war alles gethan und eingerichtet für einen guten Herbst; der Besitzer hoffte auf einen reichen Ertrag (zu עָשָׂה „producieren“, „hervorbringen“ ist der Weinberg Subjekt) an guten edlen Trauben עֲנָבִים, statt dessen brachte ihm der Weinberg בְּאֻשִׁים d. i. Wildlinge, Trauben von herbem säuerlichen Geschmack, wie die wilde Rebe sie trägt vgl. ZDPV 1888 160 f.

Von **3** bis v. 6 lässt Jes seinem Freunde das Wort: der fordert v. 3 f. die mit der Sachlage durch den Propheten v. 1[b] und 2 bekannt gemachten Zuhörer, die hier als Jerusalemer und Judäer bestimmt werden, auf, als Schiedsrichter das Urteil zu fällen, ob seine Hoffnung auf einen guten Ertrag seines Weinbergs begründet war oder ob er selber durch irgend welche Vernachlässigung die schwere Enttäuschung verschuldet habe. **4** Über das Dageš forte conj. nach מַה־ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20 d. מַדּוּעַ *warum hoffte ich* = war meine Hoffnung nicht vollauf berechtigt oder hatte sie keinen Grund? Entscheidet! Die aufgerufenen Schiedsrichter schweigen; denn sie wüssten ihm nichts zu nennen, was er noch weiter hätte thun sollen. Damit haben sie stillschweigend auch ihr eigenes Urteil gesprochen (s. v. 7), und der Besitzer kann nun **5** f. erklären, was er mit dem Weinberg anzufangen gedenke: ihn der Verwilderung und gänzlicher Verödung anheimfallen zu lassen. Wie dies geschieht, wird zunächst in zwei parallelen Sätzen ausgesagt, welche die Niederlegung jeglicher schützenden Schranke hervorheben, mag diese in einer Dornhecke מְשׂוּכָּה (mit plene geschriebenem ŭ in geschärfter Silbe vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 9 o) oder einer Mauer גָּדֵר bestehen; die Folge davon ist, dass der Weinberg der Abweidung und Zertretung durch Weidtiere und Wild anheimfällt (= וְהָיָה לְ), da jeder Weinberg zu seinem Schutze einer Hecke oder einer Mauer bedarf. Die Inff. absoll. הָסֵר und פָּרֹץ sind das Objekt zu עֹשֶׂה. **6** Da aber die Rebenanlage gänzlich verschwinden, dem Weinberg der Garaus (= בָּתָה, Nebenform von בַּתָּה, abgeleitet von בתת „abschneiden“),

also ein jäher Untergang bereitet werden soll, wird ihm jede Fürsorge entzogen: Die Reben sollen nicht mehr beschnitten und der Boden nicht mehr behackt werden, in שָׁמִיר וָשַׁיִת *Dornen und Disteln* (solche Zusammenstellung allitterierender Wörter ist in sprichwörtlichen Redensarten beliebt) soll er aufgehen. Dornen und Disteln, eigentlich Dornen und Gestrüpp, sind das Objekt, das Produkt, zu עָלָה: der Weinberg geht auf in Dornen und Gestrüpp, er wird zur völligen Wildnis und zwar zu einer solchen, die mit dem Fluche der Regenlosigkeit behaftet ist vgl. II Sam 1 21; denn der Eigentümer will den Wolken *verbieten* (= צִוָּה מִן), jemals wieder über diesem Grundstück zu regnen. Mit diesen letzten Worten wirft der Prophet die Hülle der Allegorie ab und lässt erkennen, dass der redende Besitzer des Weinbergs Jahwe ist; denn Jahwe allein ist der Herr, der die Macht hat regnen zu lassen, wo er will vgl. Am 4 7. Nicht der Glaube an Jahwe als den Schöpfer des Alls und den allmächtigen Leiter der ganzen Natur, ein Glaube, der sich erst als Konsequenz der prophetischen Gotteserkenntnis ergab, liegt dieser Anschauung zu Grunde, sondern der alte Glaube, dass überall, wo fruchtbare Gegenden sich finden, an Quellen und Oasen, elohimische Mächte wirksam seien und dass besonders auch der Regen, als die notwendige Bedingung der Fruchtbarkeit in Palästina, auf Jahwe zurückgehe vgl. bes. noch Dtn 11 10–17, wo der Unterschied zwischen Ägypten und Palästina in dieser Hinsicht geschildert ist.

7 Aus den letzten Worten haben die Hörer erkannt, dass es sich um keinen gewöhnlichen Weinberg handelt, und sie mögen geahnt haben, wessen Urteil sie stillschweigend fällten. Kurz und schlagend wird ihnen das letzte Rätsel gelöst, die noch nicht ganz durchsichtige Allegorie erklärt und die auffallende letzte Aussage v. 6ᵇ begründet. Der Prophet, der hier wieder das Wort nimmt, kann daher mit כִּי beginnen: *Denn der Weinberg Jahwes ist das Haus Israel Und die Judäer sind die Pflanzung seiner Lust*, zu dem stat. constr. נְטַע von נֶטַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 h, Stade Gr. § 191 c. *Und er hoffte auf* מִשְׁפָּט ein Verhalten nach Sitte und Recht *und siehe da:* מִשְׂפָּח d. h. wohl unter Vergleichung von סָפַח „ausgiessen" und von ἀνομία in LXX *Blutvergiessen,* ein ungerechtes und gewaltthätiges Treiben; liest man mit Cheyne dafür מְרוּחַ „Jammergeschrei", so stört man den Gleichklang mit מִשְׁפָּט. *Auf* צְדָקָה *Gerechtigkeit,* vor allem auch im Rechtsprechen, *und siehe da* צְעָקָה Geschrei über Vergewaltigung und Rechtsverletzung, vgl. zu diesem Sinn den Gebrauch von צְעָק Ex 5 15 22 22 und Gen 4 10. Mit diesen unvergesslichen Paronomasieen, die Duhm am besten wiedergegeben hat: er hoffte auf gut Regiment und siehe da: ein Blutregiment, auf Rechtsprechung und siehe da: Rechtsbrechung!, schliesst dieses Lied; die Anwendung kann Jes füglich seinen Hörern überlassen, ihr Urteil muss ihnen unübertönbar in die Ohren klingen.

Die Zeit dieser Weissagung ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Es ist möglich, dass sie in dieselbe Zeit wie 2 6—4 1 gehört, da hier wie dort mit dem Untergang gedroht wird. Doch ist dieser Annahme, zu der Duhm und Cheyne geneigt sind, gegenüber geltend zu machen, dass solche Drohung auch in der späteren Zeit des Propheten nicht fehlt und dass die allegorische Einkleidung vielleicht nötig war, weil man schon zur Genüge Jes's Urteil kannte, also Jes nicht am Anfang seiner Wirksamkeit stand. Daher verlegt Hack-

MANN die Entstehung in die späteste Zeit Jes's. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich.

Das Lied zerfällt in den Vorgesang v. 1ᵃ = zwei Zeilen, in die Darlegung der Sachlage durch den Propheten v. 1ᵇ 2 = acht Zeilen, in die Rede des Weinbergbesitzers v. 3–6, die erstens die Aufforderung an die Hörer, das Schiedsrichteramt zu übernehmen v. 3 4 = acht Zeilen, zweitens die ebenfalls mit וְעַתָּה eingeleitete Darlegung seines Entschlusses enthält v. 5 6 = zehn Zeilen, und in die Erklärung der Allegorie durch den Propheten v. 7 = vier Zeilen (so DUHM). Die Zeilen sind nicht durchweg ganz gleichmässig, so dass CERSOY auf den Gedanken gekommen ist, v. 1 und 2 sei von dem Propheten einem kleinen Volksliede entlehnt, das Folgende dagegen nicht mehr metrisch. Dass Jes ein Volkslied nachahmt, ist wohl zweifellos, jedoch eine eigentliche Entlehnung nicht wahrscheinlich, bes. wenn er „*mein Liebeslied*" sagt vgl. zu v. 1.

Vgl. P. CERSOY L'Apologue de la Vigne au chapitre Vᵉ d'Isaïe in der Revue biblique 1899 (Janvier), 3—12.

b) 5 8–24 Eine Reihe von sieben „Wehe".

Die Zahl ist nicht völlig sicher, da die Mehrzahl der hier vereinigten Drohungen nur fragmentarisch erhalten sind und man daher zweifeln kann, ob ein vorhandenes Fragment nicht vielleicht mit einem andern verstümmelten Stücke zusammenzunehmen sei. Immerhin hat es grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Zahl wirklich ursprünglich sieben war. Als fremdes Element ist in diese Sammlung v. 15 f. eingedrungen.

α) 5 8–10: Wehe den Häuser- und Felderjuden. Dass nicht nationalökonomische Betrachtungen den Proph. zu diesem Weheruf führten, wird von DUHM hervorgehoben; es ist die sittliche Entrüstung über das rücksichtslose Verfahren gegenüber den Armen und Gedrückten, ohne welches diese häuser- und ländergierigen Reichen ihre Habsucht nicht befriedigen konnten und in welchem sie die von Religion und Sitte geforderte Rücksicht auf die Schwachen völlig vergassen; vgl. Am 2 6 f. 4 1. 8 *Wehe denen, die Haus an Haus reihen, Feld an Feld rücken* d. h. die alle Häuser und Ländereien zusammenkaufen. Das Particip מַגִּיעֵי wird durch das Verb. finit. יַקְרִיבוּ fortgesetzt, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 116 x. Diese Häuser- und Ländersucht wird so weit getrieben עַד אֶפֶס מָקוֹם *bis kein Platz mehr bleibt* wörtl. bis zum Nichtmehrsein von Raum, sodass ausser ihnen alle anderen besitzlos sind und nur noch als Sklaven und Hörige in dem Eigentum ihrer Herren wohnen können. Die Bauern verschwinden, von Haus und Hof werden sie vertrieben, es giebt nur noch Grossgrundbesitzer, deren Hörige sie werden können, wenn sie nicht das Land verlassen wollen. DUHM hat bemerkt, dass hinter עַד אֶפֶס מָקוֹם etwas fehlt. Da sich die Beifügung *im Lande* doch nicht von selbst versteht und da die folgenden zwei Wörter וְהוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם wegen der 2. Person gegenüber der 3. in v. 8ᵃ und wegen des Hoph., das von ישׁב nur noch 44 26 und dort in der Bedeutung „bewohnt sein" vorkommt, sehr auffallen, so ist anzunehmen, dass בְּקֶרֶב הָאָרֶץ die ursprüngliche Fortsetzung von עַד אֶפֶס מָקוֹם bildet: *bis kein Platz mehr bleibt inmitten des Landes.* In וְהוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם, das man nur halten könnte, wenn es zu übersetzen wäre: *ihr seid allein Häuserbesitzer,* da doch die Hörigen auch sesshaft sind, obschon nicht auf eigenem Grund und Boden, darf man dann eine Verderbnis der zu Anfang von v. 9 fehlenden Worte finden. In **9** ist der Text nicht intakt; vor בְּאָזְנָי, von der Masora mit Ḳameṣ punktiert wegen der kleinen Pausa, fehlt ein Verbum und davor לָכֵן, die übliche Einleitung der Drohung vgl. v. 13 und 14. Vermutlich hat LXX

mit ihrem ἠκούσθη ein ursprüngliches נִשְׁבַּע in נִשְׁמַע verlesen. Der Anfang, der verdorben und verstellt in הוֹשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם (s. zu v. 8) erhalten ist, lautete daher wohl לָכֵן נִשְׁבַּע *darum hat geschworen* vgl. Am 4 2 6 8 8 7; das ist um so wahrscheinlicher, als nachher wirklich der Schwur Jahwes folgt: ***Fürwahr! viele Häuser sollen öde werden, Geräumige und wohnliche unbewohnt sein.*** Für des Propheten Ohren ist dieser Schwur deutlich vernehmbar, die Andern hören ihn nicht, weil ihre Habsucht das Gewissen zum Schweigen gebracht und ihre Berechnung den Glauben an Jahwe verdrängt hat; בְּאָזְנָי *in meinen Ohren* ist hier so wenig wie 22 14 mit LXX בְּאָזְנַי zu lesen. **10** Der Häuserkrach, der nach Jahwes Schwur eintreten soll, wird durch Misswachs herbeigeführt, vgl. auch Am 4 9 7 1. ***Denn zehn Joch Rebland*** d. h. zehn Jucharten, zehnmal soviel als man in einem Tag mit einem Joch Rinder umpflügen kann, werden nur *ein* Bat Wein d. h. einen Eimer von 36,44 Liter und ein Chomer Aussaat = 10 Bat nur ein Epha = 1 Bat Korn, also blos den zehnten Teil der Aussaat einbringen. Alle Berechnungen und Hoffnungen der glücklichen Besitzer werden jämmerlich zu Schanden. Über die Hohlmasse vgl. BENZINGER Archäol. § 27 S. 183 f.

β) 5 11–13: Wehe den Schlemmern. Mit dem Reichtum und Wucher gehen Hand in Hand Luxus und Schwelgerei, vgl. Am 2 8 4 1 6 4–6. Dieses Wehe ist das Seitenstück zu v. 8–10. **11** Die Imperff. יִרְדֹּפוּ und יַדְלִיקֵם setzen die vorangehenden Partt. fort und fügen das entscheidende Moment hinzu: ***Wehe denen, die früh am Morgen aufstehend dem Rauschtrank nachgehen, Die spät in den Abend aufbleibend der Wein erhitzt.*** Zu dem stat. constr. vor der Präpos. vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 a und zu der ganzen Konstruktion § 156 d und e. Wie im Orient das Weintrinken in der Frühe beurteilt wird, zeigen Koh 10 16 f. (vgl. dazu diesen Hand-Comm.), Act 2 15 und Pirkē Abot 3 10[b]: Morgenschlaf und Mittagswein schaffen den Menschen aus der Welt. **12** וְהָיָה Perf. consec. setzt die Imperff. von v. 11 fort ***und so wird,*** beschreibt somit weiter das Treiben der Schlemmer; wie bei Am 6 5 spielt auch hier neben dem Wein die Musik bei den Gelagen eine wichtige Rolle: ***Zither und Harfe, Pauke und Flöte,*** also Saiten-, Schlag- und Blasinstrumente, vgl. BENZINGER § 24 S. 170 und § 38 S. 273—277, ***und Wein sind ihr Gelage*** מִשְׁתֵּיהֶם, das trotz dem י Singular sein kann vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 93 ss. Damit geben sie sich ab; kein Wunder, dass bei Wein und Gelage sie nichts davon sehen, was Jahwe thut, dass sie das Gewitter, das er vorbereitet, nicht wahrnehmen und den bösen Tag ferne wähnen. **13** Wie bei Am 6 7 ist Verbannung die Strafe; man hat daher kaum für גָּלָה mit DUHM כָּלָה „aus ist es mit dem Volke“ zu vermuten, sondern גָּלָה ***in die Verbannung wandert mein Volk*** zu belassen; das Perf. steht, weil es schon soviel als vollendet ist. In ihrem Taumel merken sie gar nicht, was mit ihnen geschieht, das besagt hier מִבְּלִי־דַעַת *unversehens* und nicht „aus Mangel an Einsicht“, obschon ihnen diese auch fehlt. Sie, die Jahwes Volk (עַמִּי vgl. 1 3) sein sollten, werden aus dem Lande fortziehen müssen; dann hat ihr glänzender Aufwand und ihr fröhliches Gelärme ein Ende; die, die den כָּבוֹד, den Reichtum, des Volkes darstellten, sind dann מְתֵי רָעָב wörtl. Männer des Hungers, ***Hungerleider***; LXX

liest מֵתֵי = „vor Hunger sterbend“, besser vermutet Hitzig u. a. dem folgenden צִחֵה *verschmachtend* entsprechend מְזֵה *ausgesogen von Hunger* wie Dtn 32 34. כָּבוֹד und הָמוֹן sind abstr. pro concret. = die mit ihrem Reichtum gross und die in Saus und Braus sich gütlich thun, sie werden verhungern und vor Durst verschmachten.

γ) 5 14 (15f.) 17 Schluss eines „Wehe“ über Jerusalem. לָכֵן kann nicht eine zweite Strafe der nach v. 13 verhungernden und verdürstenden Verbannten einleiten; die Suff. sind feminin in v. 14, in v. 13 masculin. Es handelt sich v. 14 um das Schicksal einer Stadt, wahrsch. Jerusalems; die Fortsetzung bildet v. 17, da v. 15 f. offenbar unrichtig eingefügt sind. **14** Scheol, die Unterwelt, ist unersättlich, darum ist von ihrer נֶפֶשׁ *Gier* und ihrem פֶּה *Maul* gesprochen und *es versinkt darein* Jerusalem mit *seiner Pracht und seinem Jubel, seinem Lärm und was so fröhlich darin ist.* Das fröhliche Leben in Jerusalem und das lärmige Gewühl der Stadt fährt in die Schattenwelt hinab, wo nur Traurigkeit und Stille herrschen. Was übrig bleibt auf Erden, sind die Trümmer der versunkenen Stadt.

15 f. sind nach Form und Inhalt unmöglich die Fortsetzung: v. 14 redet von der Zukunft, v. 15 von der Vergangenheit; nach v. 14 ist alles menschliche Leben verschwunden, nach v. 15 ist nur von der Demütigung der Menschen die Rede. Zudem sind v. 15 f. bekannte Worte, eine Reminiscenz aus 2 11 und 17, und v. 16[b] zeigt, dass die Worte eine späte Glosse sind; denn die Bemerkung *der heilige Gott erweist sich heilig durch Gerechtigkeit* schaut auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 zurück, in welcher sich Jahwes Gerechtigkeit deutlich kundthat, vgl. oben zu 2 11 17 und zu 1 27.

17, die Fortsetzung von v. 14, beschreibt die Ruinenstätte Jerusalems: *Und es werden Lämmer weiden wie auf ihrer Trift,* כְּדָבְרָם von דֹּבֶר = מִדְבָּר vgl. Mch 2 12, = *wie auf ihrem Weideplatz;* möglicherweise ist das מ nach vorn zu rücken und zu lesen כְּמִדְבָּר *wie auf einem Weidplatz.* Ungern vermisst man ein Objekt zu רָעוּ; man ist versucht, nach כְּבָשִׂים ein שָׁם *dort* als ausgefallen zu vermuten, aber das wäre auch lautlich hart, daher ist eher anzunehmen, dass vor כבשים ein ursprüngliches בָּהּ *in ihr* ausgefallen sei. Cheyne liest jetzt בְּמִדְבָּרָם *auf ihrem* (scil. Jerusalems v. 14, aber dafür ist ein femin. Suffix nötig) *Weidplatz.* Nach der Mas. lautet v. 17[b]: „Die Trümmer von Fetten fressen Wandernde ab“. Doch auch wenn man unter גָּרִים wandernde Hirten, Nomaden, versteht, bleibt der Sinn ausserordentlich schwierig. LXX hat dafür ἄρνες, was auf גְּדָיִם *Böckchen* zurückgehen wird und zu den Lämmern in v. 17[a] trefflich passt. Aber nun erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis גְּדָיִם zu מֵחִים stehe. מֵחִים, von מֵחַ „fett“, kommt nur Ps 66 15 noch vor, wo es offenbar für fette Opfertiere gebraucht ist. Danach sieht Duhm in גְּדָיִם eine erklärende Glosse zu מֵחִים, fasst letzteres als „Widder“ und übersetzt mit der notwendigen Lesung des stat. abs. חֳרָבוֹת für den stat. constr. der Mas.: *und die Trümmer fressen Widder ab.* Cheyne hält jetzt ähnlich גָּרִים für ein Dittogramm, das auf מרים zurückgehe, wie מֵחִים auf מאים, und nimmt חָרְבוֹתָם מְרִיאִים als ursprünglichen Text an; aber das Pluralsuffix geht auch hier (s. v. 17[a]) nicht an. Wenn man daher nicht חָרְבוֹתֶיהָ ihre scil. der Stadt *Trümmer* vermuten will, so wird man bei dem einfachen Stat. abs. חֳרָבוֹת stehen bleiben und als Subjekt dazu entw. גְּדָיִם oder dann מְרִיאִים annehmen: *und die Trümmer fressen*

Böckchen oder *Mastkälber*(?) *ab.* Über den Ausdruck אָכַל mit dem Obj. חֳרָבוֹת vgl. zu 1 20 und über die Versetzung von v. 17 vgl. unten S. 59 f.

δ) 5 18 19: Wehe den leichtsinnigen Zweiflern, die nicht nur den hereinbrechenden Gerichtstag nicht sehen, sondern ihn gar noch herbeiwünschen; vgl. Am 5 18. **18** *Wehe denen, die die Schuld herziehen An Stricken des Leichtsinns Und wie mit Wagenseilen Die Sünde* . . . . . Wahrscheinlich fehlt am Ende, wie DUHM vermutet, ein mit מְשְׁכֵי synonymes Verbum. שָׁוְא bedeutet Haltlosigkeit, Falschheit, Leichtsinn; mutwillig ziehen sie die Schuld und Sünde und die damit eng verknüpfte Strafe d. h. den Tag der Abrechnung herbei; an Seilen, die unzerreissbar sind, sodass die Strafe ja nicht ausbleiben kann. כְּ in v. 17 = *wie auf*, hier = *wie an* vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 118 s. **19** sagt, worin ihr Leichtsinn besteht: In ihrem Unglauben und Skepticismus spotten sie, Jahwes Rat möge sich nur erfüllen, sie möchten zuerst sehen, was Jahwe thut, ehe sie es glauben. Das kohortative ָה— in יָחִישָׁה und תָבוֹאָה an der 3. Pers., wie in נֵדָעָה 1. Pers. macht den Sinn energischer: es möge sich doch beschleunigen, möge doch eintreffen! Der Schluss fehlt; denn nach Analogie der drei ersten Wehe sollte auch hier die Strafankündigung folgen. Noch verstümmelter sind die letzten Wehe.

ε) 5 20: Wehe den Sittenlosen, denen von „Jenseits von Gut und Böse", die sich über die sittlichen Begriffe hinwegsetzen und an der Stelle der Ethik den Egoismus und Utilitarismus proklamieren. Was sonnenklar ist, sich jedem als Wahrheit aufdrängt, das stürzen diese Leute um. Das Gute, von dessen Wahrheit jeder eine unmittelbare Empfindung hat, verkehren sie in das Gegenteil; für sie ist gut = zweckmässig d. h. ihrem Zweck, Vorteil und Nutzen dienend. Von einer unbedingten Bedeutung des Guten wollen diese Sophisten und Intellektualisten nichts wissen, die nur nach dem Augenblick und ihrer kurzen Erfahrung messen, was heute Vorteil bringt. Diese Verkehrung der sittlichen Begriffe ist so widersinnig, wie der Versuch, die Finsternis als Licht und das Bittere als süss und umgekehrt hinzustellen. Der Schluss fehlt.

ζ) 5 21: Wehe den Selbstweisen. Die hochmütigen Skeptiker, *die sich selbst weise dünken und vor sich selbst klug sind,* brauchten damals keine Belehrung, am wenigsten durch den Propheten, der doch immer nur das ABC für Kinder wiederholt vgl. 28 9–13, so wenig wie heute. Nicht nur die „dummen Pfaffen", auch die Propheten können sie nichts lehren und die „Religion" ist höchstens noch für Kinder und Frauen; sie aber wissen sich schon selber zu helfen.

η) 5 22–24: Wehe den Helden im Weintrinken, den ungerechten Richtern. Zwischen dem Weinzechen und der schlechten Ausübung des Richteramtes kann man einen Zusammenhang statuieren, aber es ist keine Andeutung hiervon im Wortlaut gegeben; denn nicht der Wein, sondern die Bestechung verwirrt die Richter nach v. 23. Somit ist es fraglich, ob die Verbindung von v. 22 und 23 ursprünglich sei; obendarein ist den Weinhelden bereits in v. 11 f. ein Wehe zugerufen, weshalb man auch schon v. 22 vor v. 11 hat setzen wollen. Über die Komposition vgl. S. 59 f. **22** גִּבּוֹרִים ל׳ *Helden zum Weintrinken* sind sie, nicht für die Schlacht, *und* אַנְשֵׁי־חַיִל *Kraftmenschen,* wo es

gilt, *den Rauschtrank* שֵׁכָר *zu mischen,* natürlich nicht mit Wasser, sondern mit allerlei würzenden Ingredienzien (Cnt 8 2), die seine berauschende Wirkung verstärken sollen. Dabei sind sie Meister und Helden, Am 6 6 trinken sie gleich noch den Wein aus Mischkrügen. Über die verschiedenen Weinarten, bes. über שֵׁכָר, das um 600 n. Chr. bei den Juden auch einen aus Traubentrestern, Datteln, Honig etc. bereiteten Branntwein bezeichnet, vgl. ZDPV 1888, S. 168f. **23** רָשָׁע und צַדִּיק haben hier noch den alten Sinn von *schuldig* und *unschuldig* und nicht den religiösen von *gottlos* und *fromm* vgl. zu 3 10f. Die Bestechung, nicht das Recht lassen diese Richter entscheiden. Mit LXX τοῦ δικαίου und nach dem Singul. מִמֶּנּוּ ist צַדִּיק im Singul. zu lesen; die distributive, auch von Ges.-Kautzsch[26] § 145m festgehaltene Fassung: das gute Recht der Unschuldigen halten sie jedesmal dem Unschuldigen fern, ist hier, wie in den meisten Fällen gezwungen und unrichtig; z. B. Hos 4 8 ist נַפְשׁ zu lesen, das Suff. ist aus Dittographie entstanden.

24 Mit לָכֵן an der Spitze folgt nun wieder einmal, wie v. 13 14, eine Strafankündigung; aber Inhalt und Form erwecken Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit. Im ersten und zweiten Wehe (v. 8–13) steht die Strafe in enger Beziehung zu der Schuld, hier ist kein Zusammenhang mit v. 22f. zu entdecken, und schliesslich bringt v. 24ᵇ noch eine sehr allgemeine Begründung der Drohung, als ob sie durch v. 22 f. nicht genügend motiviert wäre. Dazu kommt, wie Duhm hervorhebt, dass die Zeilen hier kürzer sind als im Vorhergehenden und dass die Zusammenschweissung von zwei inkompatibeln Bildern in v. 24ᵃ nicht für einen guten Schriftsteller spricht. Somit wird v. 24, jedenfalls v. 24ᵇ, vom Sammler dieser Wehe hinzugefügt sein. *Darum wie die Zunge des Feuers Stoppeln frisst Und dürres Gras in der Lohe zusammensinkt, Wird ihre Wurzel zu Moder werden Und ihre Blüte wie Staub auffliegen.* לְשׁוֹן אֵשׁ ist Subjekt zu dem Inf. אֱכֹל, von diesem getrennt durch das Objekt קַשׁ *Stoppeln,* eine Konstruktion, die sonst meist nur beliebt ist, wenn ein Pron. person. Objekt ist, s. Ges.-Kautzsch[26] § 115 k. Weiter ist לֶהָבָה das Objekt zu יִרְפֶּה vgl. zu v. 6: dürres Gras sinkt zusammen in Lohe. Da יִרְפֶּה den Inf. אֱכֹל fortsetzt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114 r, so wirkt hier das כְּ vor אֱכֹל im Sinne von כַּאֲשֶׁר nach, also: *und wie dürres Gras* etc. So rasch wie Stoppeln und dürres Gras in Feuer aufgehen, sollen die Bedrohten mit Stumpf und Stiel verschwinden. *Wurzel* und *Blüte* sind Bilder für Ascendenten und Descendenten, für eine Familie mit allen ihren Gliedern in auf- und absteigender Linie, vgl. Am 2 9 Hos 9 16 Mal 3 19 und die Inschrift auf dem Sarge Eschmunazars. Zu dem zusammenfassenden Schlusssatz v. 24ᵇ vgl. die ähnlich lautende Stelle 1 4ᵇ.

Bei dem fragmentarischen Charakter, in welchem der ganze Abschnitt v. 8–24 auf uns gekommen ist, bleibt der Vermutung ein weites, aber auch ein unsicheres Feld offen. Als sicher ist hinzustellen, 1) dass v. 15f. dem Abschnitt ursprünglich fremd sind, 2) dass v. 24ᵇ, wenn nicht der ganze Vers, ein redaktioneller Zusatz ist, 3) dass v. 14 nicht die unmittelbare Fortsetzung von v. 13 bilden kann, und als mindestens wahrscheinlich darf gelten, dass v. 23 nicht mit v. 22 verbunden werden soll. Dagegen sind alle Vermutungen über eine andere ursprüngliche Reihenfolge der Verse viel zu unsicher und wenig befriedigend. So wollte Stade Gesch. Isr. I 605 v. 17 hinter v. 13 und v. 14 hinter v. 19 lesen, Giesebrecht S. 13f. lieber gleich v. 17–19 zwischen v. 13 und 14 einschieben,

ferner v. 22 vor v. 11 und schliesslich v. 23 zwischen 10 1 und 2 stellen, und GUTHE wenigstens nach EWALDS Vorschlag v. 17 hinter v. 11 setzen. Die Verse sind, so viele Lücken auch der Text aufweist, Brüchstücke, die weder durch andere Anordnung, noch durch Ergänzung eine Herstellung des ursprünglichen Ganzen gestatten. Man hat sich mit DUHM und CHEYNE auf die Kenntlichmachung der schadhaften Stellen zu beschränken.

Über die weitere Vermutung GIESEBRECHTS, dass der durch 5 23 vermehrte Abschnitt 10 1–4 als erstes Wehe an die Spitze von 5 8–24 gehöre, sowie über die ähnliche Annahme von STUDER JpTh 1881 S. 168—186 und HACKMANN, dass 10 1–4 resp. 10 1–3 hinter 5 24 resp. 5 25ª und zwar nach der Ansicht des Letzteren als Abschluss von 5 1–25ª zu stellen sei, vgl. unten zu 10 1–4.

Die Vereinigung der verschiedenen „Wehe" in 5 8–24 ist schwerlich auf Jesaja selber zurückzuführen; der redaktionelle Abschluss in v. 24 legt es näher, an einen späteren Sammler zu denken. Bei dieser Sachlage ist die Entstehungszeit schwer bestimmbar; denn die verschiedenen „Wehe" brauchen nicht aus ein und derselben Zeit zu stammen, und um sie einzeln zu fixieren, bieten sie zu wenig Anhalt; ähnliche Anklagen und Drohungen sind von Jesaja von Anfang bis zu Ende ausgesprochen worden.

c) 5 25–30 Die letzte Stufe des göttlichen Gerichts,

ein Fragment der Prophetie 9 7—10 4. Die Zugehörigkeit von v. 25–30 zu 9 7—10 4 wird durch das Auftreten desselben Refrains v. 25ᵇ bewiesen, da ein Jesaja den Eindruck seines so ausserordentlich wirkungsvollen Kehrverses nicht durch anderweitigen Gebrauch wird geschädigt haben. Dass aber v. 25–30 an das Ende jener Prophetie gehören, bezeugt sowohl der Inhalt, der die letzte Stufe des Gerichts darstellt, als auch das Fehlen des Refrains am Schlusse, vgl. zu v. 25ᵇ und 29. Dagegen ist fraglich, wo das alte Fragment beginnt und wie weit es reicht. Der Inhalt von v. 25ª empfiehlt nun die Annahme nicht, dass in v. 25ª ein Rest der zu dem Refrain v. 25ᵇ gehörenden Strophe vorliege; denn wenn die Gassen mit Erschlagenen angefüllt sind, so bleibt für eine fernere Stufe des Gerichtes kein Raum mehr und der Vers blickt deutlich schon auf das letzte Ende, auf die Überwältigung durch die Feinde v. 26–29, hinüber. Ebenso ist v. 30 kein Bestandteil der alten jesajanischen Prophetie.

α) 5 25ª soll die Verbindung zwischen den „Wehe" v. 8–24 und dem Fragment v. 25ᵇ–29 herstellen. Mit עַל־כֵּן wird an v. 24ᵇ, der selber redaktionell ist, angeknüpft: *Darum,* weil sie das Gesetz Jahwes verwerfen etc., *ist der Zorn Jahwes über sein Volk entbrannt.* Auf sekundären Ursprung weist es ausserdem, dass der Vers nur allgemeine und oftmals wiederkehrende Angaben enthält: „der Zorn Jahwes auf sein Volk" ist bei den deuteronomistischen Geschichtsschreibern und auch sonst eine beliebte Wendung, „das Ausstrecken des Armes d. h. das Ausholen zum Schlage", ist dem Refrain entnommen und auch sonst sehr gebräuchlich vgl. Hes 14 9 13; das Erbeben der Erde ist die regelmässige Begleiterscheinung der Theophanie, also ein ständiger Zug in der Schilderung des Gerichts vgl. z. B. Jes 13 13 63 19 Jo 4 16, und der Ausdruck „die Leichen liegen wie Kehricht auf den Gassen" findet sich im AT bes. bei Jeremia häufig vgl. Jer 9 21 16 4 25 33. An ein Erschlagenwerden der Bewohner durch ein Erdbeben ist nicht gedacht; dann wären auch die Toten unter den Trümmern begraben. Es ist das Gericht, das Jahwe vollstreckt, so schwer, dass die Berge darob erzittern, vgl. auch zu 1 2. Die Imperff. consecutiva blicken hier auf Vergangenes zurück und schildern nicht in prophetischer Weise die Zukunft als vollendet. Für den Redaktor ist das Gericht im Untergang Judas und in der Zerstörung Jerusalems vollzogen, aber Jahwes

Zorn noch nicht vorbei vgl. Sach 1 12; ein letzter Ansturm der Heiden steht bevor, Jahwe bringt sie herbei Hes 38 bes. v. 17. So kann v. 25^{a} für den Redaktor die Verbindung zwischen v. 1–24 und 25^{b}ff. herstellen. Dafür, dass man auch das folgende Fragment in dem Rahmen seiner Eschatologie verstehe, hat er mit der Hinzufügung von v. 30 gesorgt: die herbeigeführten Feinde werden schliesslich vernichtet, ihr grossartiger Erfolg führt am Ende doch zu ihrem eigenen Untergang.

β) 5 25^{b}–29 das alte Fragment: Jahwe ruft aus weiter Ferne ein kriegerisches Volk herbei, welches, wie ein Löwe über seine Beute, über Israel herfällt. **25^{b}** Der Refrain: *Bei alle dem wendet sich nicht sein Zorn Und ist seine Hand noch ausgestreckt*, der sich 9 11 16 10 4 wiederfindet, schliesst jeweilen eine Strophe ab; nur am Schlusse muss er verstummen. Erweckt er immer verstärktes Grausen vor dem neuen Schlage, wo er wieder erscheint, nachdem doch schon vorher ein furchtbares Gericht angekündigt war, so ist sein Verstummen am Ende der letzten Strophe doppelt beredt. **26** beginnt die letzte Strophe, sie reicht bis v. 29. Für לַגּוֹיִם מֵרָחוֹק „für die Völker in der Ferne“ ist wegen des folgenden Singulars לוֹ etc., der wiederum fälschlich distributiv erklärt wird vgl. zu v. 23, mit Wellh. Prol. 445 selbstverständlich der Sing. zu lesen wie Jer 5 5: לְגוֹי מִמֶּרְחָק *für ein Volk in der Ferne;* die verfehlte Wortabteilung des gegenwärtigen Textes entspricht dem Sinne dessen, der v. 25^{a} hinzufügte, sowie den eschatologischen Erwartungen der späteren Leser vgl. Hes 38 39 Jes 66 18 Jo 4 9–17 Sach 12 14 und zu v. 25^{a}. Jes meint mit dem Volk aus der Ferne, wie Amos, die Assyrer; sie sind die Vollstrecker der Befehle Jahwes, er richtet ihnen auf hohem Berg an langer Stange ein Panier auf, giebt ihnen das Signal, wohin sie sich sammeln sollen vgl. 18 3, oder zischt sie herbei, wie man Bienen herbeizischt vgl. 7 18 und Ex 23 28 Dtn 7 20 Jos 24 12; und in rascher Eile (מְהֵרָה ist adverb. *eilends*) werden sie dem Winke des Leiters der Weltgeschichte Folge leisten. Weil Jahwe hinter den Assyrern steht, kann der Prophet v. 27 f. eine Schilderung von ihnen geben, die sie als die Feinde wie sie sein sollen, als die in glänzendster Weise zum Kriege ausgerüsteten Feinde darstellt. **27** *Kein Müder noch Strauchelnder ist unter ihnen* ist der vierte Stichos der Strophe und gehört enge zu v. 26^{b}: Kein Müdewerden noch Straucheln hält den Marsch auf; dagegen passt לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן „nicht schläft noch schlummert er“ nicht auf Menschen, auch nicht auf die idealen Feinde, die kriegsgeübten Assyrer, sondern nur auf den „Hüter Israels“, wie Ps 121 4, woher diese Worte als Glosse hierher geraten sind (Duhm). **27^{b}** Die Ausrüstung der assyrischen Krieger ist vortrefflich: *ihr Lendengurt hält fest Und ihre Schuhriemen zerreissen nicht,* und **28** ihre Kriegsbereitschaft ist vollständig: ihre Waffen sowohl, wie ihre Pferde und Wagen werden ihren Dienst im Kampf nicht versagen. *Die Pfeile sind scharf,* für den Krieg aufs beste geschärft, *ihre Bogen* (schreibe קַשְּׁתֹתָיו mit dag. forte dirimens im שׁ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h) *gespannt* d. h. wohl erprobt, sodass sie den Gebrauch aushalten. *Die Hufe ihrer Rosse sind wie Kiesel* (כַּצַּר nur hier mit a punktiert, sonst überall צֹר, das man auch hier lesen kann), leiden somit auch auf den steinigen Bergen Palästinas keinen Schaden,

so wenig als die Räder ihrer Kriegswagen eine langsame Fahrt erheischen. אֲשֶׁר knüpft v. 28 an die vorangegangene Schilderung an, man fühlt fast einen demonstrativen Sinn heraus: es ist ein solches, das etc. Das Verbum נֶחְשְׁבוּ, „sind erachtet", „sind zu achten", ist überflüssig und macht den Stichos eher zu lang, sodass an seiner Ursprünglichkeit gezweifelt werden darf. **29** Das Feldgeschrei des assyrischen Heeres setzt in Schrecken, wie das Brüllen des Löwen; das Ketīb וְשָׁאַג, das dem parallelen שְׁאָגָה besser entspricht, ist dem Ḳerē יִשְׁאַג vorzuziehen. Aller Widerstand hilft nichts, und die Beute, die die Assyrer gemacht haben, ihnen wieder abzujagen, giebt es keinen Helfer. Um Israel ist es geschehen, Jahwes Zorn hat sein Ziel erreicht und der Kehrvers ist daher verstummt.

γ) 5 30. וְאֵין מַצִּיל *und einen Retter giebt es nicht* ist der Schluss der jesajanischen Prophetie v. 29; ein späterer wusste es anders: Giebts unter Menschen keinen, der Israel hilft, so bleibt doch Jahwe sein Retter, dessen Macht *an jenem Tage* d. h. in der Endzeit die siegreichen Feinde seines Volkes richtet. Assurs Sieg über Israel ist nicht das Ende, schliesslich wird Assur selber dem Gerichte verfallen. So erhält die schreckliche Drohung v. 26–29 eine andere Wendung und die alte jesajanische Prophetie passt zu der spätern eschatologischen Erwartung, dass Jahwe der Retter sei beim letzten Ansturm der Heiden. Allein diese Fassung von v. 30 empfiehlt sich, fordert aber auch, mit Guthe und Duhm den Vers für später hinzugefügt anzusehen. Hierfür spricht ferner: 1) Zu וְיִנְהֹם kann nicht wieder, wie bei ursprünglicher Zusammengehörigkeit mit v. 29 zu erwarten wäre, das feindliche Heer Subjekt sein, was einen Rückschritt über das Ende von v. 29 hinaus andeutete, sonst aber nicht verstehen liesse, wie der Sieger noch über dem bereits in volle Sicherheit gebrachten Raube des israelit. Volkes (עָלָיו) „donnern" oder „tosen" sollte. Es kann daher nur das unpersönliche „es" oder Jahwe Subjekt zu יִנְהֹם sein und עָלָיו muss auf den Assyrer gehen: *Tosen wird es* oder *er* Jahwe *über ihm wie Meerestosen.* 2) בַּיּוֹם הַהוּא *an jenem Tage* weist auf das Weltgericht am jüngsten Tage und nicht auf die nahe Zeit hin, in welcher die Assyrer über Jerusalem herfallen sollen. 3) וְנִבַּט לָאָרֶץ וְהִנֵּה־חֹשֶׁךְ *und er schaut zur Erde und siehe da Finsternis* ist 8 22 so ähnlich, dass nur an eine Nachahmung oder Herübernahme jener Stelle gedacht werden kann, zumal dort die Stelle wegen der Korrespondenz von לָאָרֶץ mit לְמָעְלָה in 8 21 an ihrem Platze ist. Übrigens ist der Sinn von v. 30[b] sehr dunkel. Nur soviel erhellt mit einiger Sicherheit, dass es sich um die Schilderung der verzweifelten Lage handelt, in welche die versetzt sind, über welchen es tost wie Meerestosen. Die Mas. trennt צַר von חֹשֶׁךְ, fasst es darnach als Subst. = „Bedrängnis"; die gewöhnliche Erklärung verbindet es dagegen besser mit חשך und macht den Einschnitt erst nach צַר, dann kann צַר Subst. oder Adjekt. „eng" sein und der Sinn ist: *angstvolle Finsternis.* Weiter folgt daraus, dass man ואור und nicht mehr וָאוֹר lesen darf, da nun mit אור ein neues Sätzchen beginnt: *und Licht hat sich verfinstert* בַּעֲרִיפֶיהָ. Aber was heisst בַּעֲרִיפֶיהָ? Das Wort kommt nur hier vor; nach עָרַף „träufeln" und עֲרָפֶל „Wolkendunkel" denkt man an „Wolken" oder „Dunkelheit". Das Suffix ist man gezwungen auf ארץ zu beziehen, wenn man nicht in

dem Wort ein Kompositum mit abgekürztem יַהְוֶה, also עֲרִיפְיָהּ „Jahwes Dunkel“ sehen will, vgl. שַׁלְהֶבֶתְיָה Cnt 8 6. Obendarein giebt LXX וְאוֹר חָשַׁךְ nicht wieder, es könnte daher eine Variante von חֹשֶׁךְ צַר sein und ursprünglich צָרָה וָחֹשֶׁךְ gelautet haben (so Duhm). Für בעריפיה hat LXX ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν, was auch 8 22 einem hebr. בְּצָרָתָם resp. בְּצָרָתוֹ entspricht. Liest man so und belässt וְאוֹר חָשַׁךְ nach dem massor. Text, so könnte zur Not übersetzt werden: *dann blickt er zur Erde und siehe da angstvolle Finsternis; was Licht war, ist zum Dunkel geworden in seiner Bedrängnis* d. h. sein Glück hat sich in Unglück verwandelt, wenn Jahwe vom Himmel zum Schutze Zions sich aufmacht vgl. Jo 4 11b 16.

Über die Entstehungszeit von v. 26–29 vgl. unten die Bemerkungen nach 10 4. Es kann auf einem Zufall beruhen, dass sich diese letzte Strophe der Prophetie 9 6—10 4 losriss und hierher verschlagen wurde; es kann jedoch darin auch ein Anzeichen davon liegen, dass einst Cap. 5 mit 9 7—10 4 eine Sammlung bildete. Inhaltlich passt die Strophe nicht übel zu den beiden Stücken 5 1–7 und 5 8–24, mit denen sie jetzt vereinigt ist; denn auch in diesen ist das Gericht in aller Schärfe gedroht, z. B. Ausrottung des Weinbergs und Wegführung des Volkes in die Verbannung vgl. v. 13. Aber auch hier konnten die Späteren die jesajanischen Worte nicht lassen, wie sie waren; denn man wollte nicht den Propheten Jesaja kennen lernen, sondern die Offenbarung über die Endzeit, darum knüpfte sich sofort an die Prophetie über das Gericht, das Israel treffen sollte, das Bild des Endgerichts, das dem Leser vor Augen stand. Diesem Bedürfnis, über die Endzeit unterrichtet zu werden, ist hier wenigstens durch die Beifügung von v. 30 Rechnung getragen; dadurch ist selbst die Möglichkeit gewonnen, die prophetischen Worte v. 26–29 auf den Ansturm der Heiden in der Endzeit zu deuten, besonders wenn noch v. 26 לַגּוֹיִם der Plural gelesen wird. Diesem Verständnis dient auch die Hinzufügung von v. 24b und 25a, womit gesagt sein will, dass die Worte Jesajas 5 1–24 bereits im babylonischen Exil ihre Erfüllung gefunden haben, auch wenn natürlich die Auffassung bleibt, dass diejenigen, welche fernerhin der Schilderung des Propheten entsprechen, immer unter das Gericht Jesajas fallen. Man sieht deutlich, dass man auch hier wohl zu unterscheiden hat zwischen dem Sinn, den die Worte Jesajas für den Propheten selber und für seine Zeitgenossen hatten, und dem Sinn, den die späteren Leser, welche vor allem Belehrung über die Endzeit suchten und welchen man darum mit solchen Beifügungen wie v. 30 zu Hilfe kam, darin fanden.

4) 6 1–9 6 **Die Berufung des Propheten im Todesjahre des Königs Usia und seine Worte aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges**; eine kleine Sammlung von Stücken, die von des Propheten Erlebnissen erzählen.

a) 6 1–13 Die Berufung Jesajas zum Propheten.

Diese Vision ist datiert aus dem Todesjahre des Königs Usia d. h. aus dem Jahre 740 v. Chr. Da dieser König in Reg gewöhnlich Asarja genannt wird und er auch in den Keilinschriften diesen Namen trägt vgl. KAT2 218, scheint Asarja der offizielle Name zu sein Stade Gesch. Isr. I 569. Wie sich dazu der Name Usia verhält, ob es der frühere Name ist, den der König vor seiner Thronbesteigung trug, oder ob er eine Abkürzung des letzteren bildet, wie vielleicht auch עֻזָּא II Reg 21 18 26, ist nicht auszumachen. Das Todesjahr reicht von Anfang des Kalenderjahres, in welchem der König stirbt, bis zu dem Ende desselben. Die Datierung fehlte, wenn die Erzählung sofort nach dem Erlebnis niedergeschrieben wäre, vgl. zu 8 16.

Ist Cap. 6 auch erst geraume Zeit nach dem Erlebnis, von dem es berichtet, geschrieben, so ist doch das Ereignis so genau wie möglich erzählt. Zwar kam es Jes bei der Erzählung dieses geheimnisvollen Erlebnisses nicht darauf an, alles Einzelne zu be-

schreiben; die Ausführlichkeit könnte dem Eindruck nur schaden und die Worte reichten nicht hin, das Gesehene und Gehörte genügend wiederzugeben. Jes will — und das ist die Hauptsache — die Leser in die Stimmung versetzen, die ihn erfüllte, als er das Erlebnis hatte, und sie etwas von dem Eindruck ahnen lassen, den er damals empfand. Und „das hat er meisterlich verstanden“ (DUHM). Das Cap. ist nicht die Einkleidung einer Idee, die Darstellung eines Gedankens des Propheten, sondern die Erzählung eines Factums und in erster Linie eines psychologischen Factums. Vgl. darüber Schlussbemerkung zu Cap. 6.

1 Jes, der in anderer Gesinnung als seine Zeitgenossen (vgl. 1 12) in den Tempel geht, steht im Vorhof; er ist wohl allein, jedenfalls ist er in Gedanken versunken, und voll tiefer Andacht schaut er nach dem Tempel hin, sieht hinein in den Hekal und bis in den Debir. Dort — denn einen himmlischen Tempel kannte man damals noch nicht — sieht er mit einem Mal Jahwe und vernimmt nachher noch seine Stimme. Er sieht den Herrn, wie er als König thront auf hohem und erhabenem Stuhl. Näher darf er nicht zusehen; seine Augen, die Jahwe erkannten, senken sich ehrerbietig vor dem majestätischen Herrn, er sieht nur, wie die Schleppen seines Gewandes die Hallen des Tempels erfüllen. Jede nähere Beschreibung würde den tiefen Eindruck verwischen, den diese einfachen Worte erwecken. Der Leser fühlt es mit: Jes steht hier vor der höchsten Majestät und Autorität, jetzt ist erfüllt, was der Wunsch seines Herzens war (vgl. zu 1 12), den Herrn zu sehen und zu erkennen; denn jetzt werden seiner Seele Sinn und Macht dieses Herrn kund vgl. v. 3. **2** Den Eindruck der alles überragenden Hoheit verstärkt die Umgebung: die wunderbaren Gestalten der Seraphe, die als Diener den thronenden König umschweben. Da sie selber Gestalten von übermenschlicher Grösse sind, ragen sie über den thronenden Herrn hinaus (מִמַּעַל לוֹ), aber in Ehrerbietigkeit und Demut bedecken sie ihr Gesicht; auch sie dürfen den hohen Herrn nicht sehen, wie die Menschen, wenn sie der Gottheit nahen, das Gesicht verhüllen vgl. zu I Reg 19 13. Mit einem zweiten Flügelpaar bedecken sie die Füsse, damit der untere Körperteil nicht sichtbar sei vgl. Ex 20 26 28 42, und das dritte Flügelpaar diente ihnen zur schnellen Bewegung, damit sie als rasche Diener die Befehle des hohen Königs ausrichteten. Dass die Beschreibung keine genaue Vorstellung dieser Gestalten erlaubt, erhöht nur den Eindruck des Einzigartigen und Ausserordentlichen der ganzen Erscheinung. Hier erfährt man nur, dass sie je sechs paarweise (daher der Dual כְּנָפַיִם GES.-KAUTZSCH[26] § 88 f) geordnete Flügel haben. Wahrscheinlich sind sie in Menschengestalt vorgestellt. Sonst ist שָׂרָף eine Schlangengestalt, so deutlich 14 29 30 6 שָׂרָף מְעוֹפֵף „eine fliegende Schlange“, wie man sie sich in der Wüste dachte, bei Israeliten Num 21 6 Dtn 8 15 und bei Arabern WELLH. Arab. Heident. 137f. Da in den Schlangen immer etwas Dämonisches, irgend ein Ginn geglaubt wurde, ist wohl ein Zusammenhang der Seraphe mit diesen Fabelwesen nicht zu leugnen, wenn schon die Gestalt eine andre ist. Dazu kommt, dass ein derartiges Fabelwesen mit dem Namen Seref auf ägyptischen Abbildungen als Grabhüter gefunden ist. Der Seref, der zwar eher einer Greifengestalt ähnlich sieht, trägt wenigstens ein Flügelpaar, vgl. PIETSCHMANN Gesch. der Phön. 176f. Wie dort als Grabhüter, so sind hier die Seraphe

als Hüter bei der Schwelle des Tempels anzusehen. Sie wachen über den Eingang in denselben. Die Schwelle hat überhaupt eine wichtige Bedeutung, wahrscheinlich als Ort, wo die Dämonen wohnen; im Dagontempel zu Asdod treten die Priester nicht auf die Schwelle I Sam 5 5, und nach Ex 28 33-35 tragen die israelitischen Priester Schellen an ihren Kleidern, wohl um sich den Dämonen kenntlich zu machen. **3** Aus dem Munde dieser seltsamen Gestalten am Eingang des Tempels vernimmt nun Jes das wunderbare Wort, das sie sich immerfort zurufen: *Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heere, Die ganze Erde erfüllt seine Herrlichkeit*, das Wort, welches in kürzester Form den Glauben der prophetischen Religion ausdrückt. Der majestätische Herr, den Jes gesehen, *Jahwe der Heere* d. h. der Gott der Macht, dem es an Mitteln und Wegen nicht gebricht vgl. zu 1 9, ist heilig, dreimal heilig. Jes versteht, was das bedeutet: *heilig* heisst ihm nicht nur wie dem Volke der im Kultus zu Verehrende, der Anzubetende; in seiner Seele wird ihm klar, dass Jahwe heilig, heilig im intensivsten Sinne, heisst, weil er eine ethische Macht, einen sittlichen Charakter repräsentiert. Gottes Heiligkeit bedeutet seine sittliche Macht und zwar ist es nicht eine besondere Eigenschaft neben andern, sondern sein innerstes Wesen. Wer ihn verehren will, hat nicht nur Tiere zu schlachten und Gaben ihm darzubringen; wer mit ihm Gemeinschaft haben will, muss auch selber dieses sittliche Wesen in sich kräftig werden lassen und ihm die Führung überlassen. Und sofort wird dem Propheten auch die Konsequenz dieses Glaubens klar: als der Heilige erfüllt Gott mit seiner Herrlichkeit, die eben in diesem sittlichen Wesen liegt, die ganze Erde, ist er nicht blos der Gott des Volkes Israel, sondern der Herr der ganzen Welt. So repräsentiert er als der Heilige die Macht, die unbedingt und absolut ist. Es wäre dagegen eine inhaltslose Formel, wenn es blos hiesse: er ist der einzige Gott; weit mehr besagt dieses Wort, in dem allerdings implicite auch die Lehre des Monotheismus liegt. Wie Amos die Identität von יְהוָה und טוֹב klar geworden ist (vgl. Am 5 6 mit 5 14), so ist es auch hier ausgesprochen: Wahre Religion ohne Sittlichkeit kann es nicht geben. **4** Wie diese Wahrheit Jes offenbar wird, da sieht er die Schwellen des Tempels vor dem Rufen der Seraphe erbeben und das Haus mit Rauch sich füllen. Es klingt rationalistisch, wenn wir sagen: bei der Bewegung seiner Seele flimmert es vor seinen Augen, verschwimmt ihm der Blick, und Rauch verhüllt den Ausblick auf Jahwe, den er gesehen; aber es muss doch seine Seele im Innersten erzittert sein, als ihm diese Wahrheit aufging, und die Stimme, die er hört, hört niemand anders, oder wer sie hört, der versteht sie nicht, wie er. Es ist in erster Linie ein psychologisches Erlebnis, das Jes gemacht hat. Was die אמּוֹת der Schwellen sind, ist nicht recht klar: Sind es *die Grundlagen* der Schwellen oder *die Zapfen und Angeln* der Thürpfosten in den Schwellen, so sieht man nicht ein, wie Jes deren Zittern merkte; am ehesten konnte er es wahrnehmen, wenn *die Vorsprünge der Oberschwellen* erbebten. Ebenso weiss man nicht sicher, woher der Rauch stammt, der das Haus erfüllt. Es ist kaum der Rauch, der aus dem Munde der Seraphe, etwa wie Ps 18 9 aus dem Jahwes, hervorgeht, eher ist an das Altarfeuer zu denken, auf das v. 6 hinweist und an das auch Hes 1 13 f. gedacht

ist, vgl. zu dieser Stelle. Der Rauch erscheint oft als eine Manifestation der göttlichen Gegenwart z. B. Ex 14 19 Hes 10 4 Ex 40 34 Jes 4 5 Apk Joh 14 8.

5 Was Jes von Gott gesehen und über ihn vernommen hat, liess seine Seele vor Freude erzittern; aber der Gott, vor dem er steht, ist so hoch und erhaben, dass ihm die ganze eigene Nichtigkeit und Unwürdigkeit vor die Seele tritt: *Wehe mir, denn ich bin verloren!* Verloren fühlt er sich, er hat ja eine Begegnung mit Gott erlebt, mit seinen Augen Jahwe der Heere gesehen. Und das ist für den Ungeweihten verderblich, ja hätte er alle die Weihen, denen sich die Israeliten vor der Begegnung mit Jahwe am Gottesberge nach Ex 19 unterwarfen, an sich vollzogen, vor dem Heiligen ist eine Weihe nötig, die ihm abgeht. Er ist unreiner Lippen und seine Mitbürger, mit denen er täglich verkehren muss, sind nicht anders. Damit will sich Jes nicht entschuldigen, sondern nur feststellen, wie unmöglich es ist, vor dem Heiligen in der rechten Weihe zu erscheinen. Er ist darum auch zur Zwiesprache mit Gott nicht geeignet, sein Mund nicht rein, so darf er mit Jahwe nicht reden. Zu der uneigentlichen Annexion טְמֵא שְׂפָתַיִם vgl. zu 1 4. 6 Aber die Seraphe weisen Jes nicht fort aus der Thüre des Vorhofs, wo er steht. Einer von ihnen fliegt zu ihm hin mit einem *Glühstein* (רִצְפָּה nomen unitatis, I Reg 19 6 ein glühend gemachter Stein, um darauf Brot zu backen, hier ein auf dem Altar liegender glühender Stein), den er mit einer Zange vom Altar genommen hat, um das Hindernis zu beseitigen. 7 Der Seraph lässt den Stein den Mund des Propheten berühren und weiht dadurch seine Lippen, sodass er dann wagen darf, zu Jahwe hinzutreten und ein Wort und eine Frage zu sprechen. Denn die Lippenweihe bedeutet, wie der Seraph sich ausdrückt: *Siehe berührt hat dies* scil. der Glühstein *deine Lippen und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt.* Jes kam nicht in dem stolzen Gerechtigkeitsgefühl in den Tempel, um Jahwe einen Dienst zu thun, sondern in dem demütigen Bewusstsein seiner Sünde, nicht als Pharisäer, sondern wie der Zöllner, der von ferne stand und nicht wagte seine Augen aufzuheben Lk 18 13; darum erfährt er Gottes Gnade, die Diener weihen ihn zur Gemeinschaft mit Gott.

8 Gemeinschaft mit Gott ist aber für den Menschen nicht ein seliges Geniessen in Unthätigkeit und Beschaulichkeit, sondern führt zur Übernahme und Erfüllung der schwersten Pflichten. Jes, der nach der Weihung durch den Seraph nähergetreten ist, vernimmt nun die Frage des Herrn: *Wen soll ich senden und wer wird uns gehen?,* der Rat Gottes bleibt ihm also nicht mehr verborgen vgl. Am 3 7 Jer 23 18. Die Frage ist nicht direkt an Jes gerichtet, sondern von Jahwe in der Versammlung der Angehörigen der übersinnlichen Welt (vgl. I Reg 22 19 ff.) aufgeworfen; denn auf diese bezieht sich der Plural לָנוּ *uns*, der weder der Plural der Selbstreflexion ist, noch irgend etwas mit der Trinität zu thun hat, sowenig wie das dreimalige קָדוֹשׁ in v. 3. Jahwes Diener soll sich frei und ungezwungen in Gottes Dienst stellen. Zu welchem besonderen Auftrag Jahwe jetzt einen Boten haben will, sagt er nicht; der Abgesandte soll ein Vertreter des göttlichen, sittlichen Reiches, des Gottes, der heilig ist, sein und auf Seiten des Gottes der Herrlichkeit

stehen. Das ist genug, und Jes, der erfüllt ist von der Hoheit und Alleingiltigkeit dieser göttlichen Macht, ist bereit, ja es ist ihm die höchste Freude, in den Dienst dieses göttlichen Königs zu treten. Daher antwortet er: *Hier bin ich!* d. h. ich bin bereit, *sende mich!* **9** f. empfängt Jes von Seiten Gottes den Auftrag: Jes soll Jahwes Gesandter sein, aber es soll ihm von vornherein auch klar sein, dass er sich keinen Illusionen über den Erfolg seiner Thätigkeit hingeben darf. Jahwes Herrlichkeit wird die ganze Erde erfüllen; aber diese Generation will nichts von ihm wissen, nicht Heilung, sondern Verstockung wird sich daher bei ihr einstellen. Jes wird *zu diesem Volk* d. h. zu seinen Mitbürgern in Jerusalem und Juda gesandt; jedenfalls handelt es sich nicht nur, wie Hackmann wollte, um das nördliche Reich. Zu sagen hat Jes: *Hört immerzu, doch habt keine Einsicht, Und seht immerzu, doch habt kein Verständnis!* Die Inff. absoll. שָׁמוֹעַ und רָאוֹ hinter dem Verb. fin. drücken die Fortdauer der Handlung aus Ges.-Kautzsch[26] § 113 r. Unablässig und ununterbrochen soll das Volk durch den Propheten den Willen Gottes zu hören bekommen; aber das soll ihm nicht zum Heile gereichen. Denn es setzt dem ununterbrochenen Reden Gottes dauernde Unachtsamkeit und Missachtung entgegen und zeigt damit seine Verstocktheit und Verblendung, da es ja nicht an dem Worte und seinen Schwierigkeiten liegt, sondern an dem Nichtwollen des Volkes (30 15), und je klarer und eindringlicher der Wille Gottes ihm kund wird, um so deutlicher und grösser stellt sich die Schuld der Verstockung heraus. Nach der Auffassung der alten Zeit I Sam 3 1 14 37 f. 27 6, so auch noch bei Amos (8 11 f.), war das Ausbleiben von Gottes Wort ein Zeichen der Verfehlung der Menschen, bei Jes dagegen zeigt sich die Verdorbenheit gerade in dem hartnäckigen Widerspruch gegen das beständig verkündigte Wort, und diese letztere Anschauung hat von da an geherrscht vgl. Jer 7 12 11 7 8 und Israel die Namen des hartnäckigen und widerspenstigen Volkes gebracht. Die Thätigkeit Jes's ist daher, wie **10** sagt, eine verstockende, eine das Übel verschlimmernde. Sie zeigt die völlige Abstumpfung jedes geistigen und religiösen Sinnes, den Höhepunkt des Verderbens und führt die Entscheidung herbei. So zur Klärung der Lage zu dienen wird Jes gesendet: *Mache fett* fühllos, unempfindlich *das Herz dieses Volkes, schwerhörig seine Ohren und seine Augen verklebt* (הָשַׁע, Impera. Hiph. von שָׁעַע, bestrichen, verklebt, blind sein). *Damit es nicht sehe mit seinen Augen, noch mit seinen Ohren höre, noch sein Herz einsichtig werde, dass ihm wieder Heilung würde.* פֶּן *damit nicht* gehört zum ganzen Satz und ganz besonders liegt der Nachdruck der Negation auf dem Schluss, der als Ziel des Ganzen durch den Tempuswechsel gekennzeichnet ist: dass dem Volk keine Heilung werde; die 3. Pers. רָפָא steht für das unbestimmte persönliche Subjekt = dass ihm kein Arzt mehr helfe vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 d. שָׁב hat man nicht als selbständiges Verb „zurückkehren, sich bekehren" zu fassen, sondern als ergänzendes Verb dem folgenden רָפָא unterzuordnen und demgemäss וְשָׁב zu punktieren, „denn die „Rückkehr" fällt ganz aus dem Bilde" (Duhm), und eine Erklärung des Bildes, und noch gar mitten im Bilde, ist völlig überflüssig. **11** Wo der klarsten Offenbarung gegenüber der Mensch sich ablehnend verhält, ist das

Gericht nahe; wo die Antichristen da sind, ist es die letzte Stunde I Joh 2 18. Ergriffen von diesem düstern Ausblick auf die Verstocktheit des Volks und auf das schwere Gericht, das über „dieses Geschlecht" hereinbrechen muss, wagt Jes die Frage: עַד־מָתַי אֲדֹנָי *Bis wie lang, Herr?* bis wann soll dies geschehen, meine Thätigkeit diese Wirkung haben und es für dies Geschlecht keine Heilung geben? Jahwe hat ein anderes Pathos als die Menschen, die von ihrem Mitgefühl überwältigt werden können (vgl. Hos 11 8f.); seine Antwort auf des Propheten bewegte Frage lautet daher: bis zum Ende dieses Volkes (vgl. auch 22 14: Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid), ***bis wann wüste sind die Städte, dass niemand mehr sie bewohnt, und die Häuser, dass sie menschenleer sind, und die Ländereien nichts mehr sind als Wüsteneien.*** Das doppelte שָׁאָה in verschiedenem Stamm und Tempus fällt auf, LXX las für תִּשָּׁאֶה (verheert sein) nach ihrer Übersetzung καταλειφθήσεται das bessere und mit Lowth, Duhm daher vorzuziehende תִּשָּׁאֵר (übrig gelassen sein). Bis zu verödeten und menschenleeren Städten und Häusern und zur gänzlichen Verwüstung des bebauten Landes soll es kommen. Die אֲדָמָה, das kultivierte Land, nur noch eine שְׁמָמָה, eine Wüstenei, das ist der Schluss der Vision. Das Ende des Volkes ist aber nicht das Ende Jahwes; Jahwe bleibt auch beim Untergang des Volkes der Heilige, sein Reich geht nicht unter und seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt.

12 13 bilden einen späteren Zusatz, der selbst nicht einheitlich ist. Derselbe verrät sich zunächst schon durch den Wechsel des Subjekts. In v. 12, der die Rede Jahwes v. 11^b fortsetzen sollte, ist von Jahwe in der 3. Pers. gesprochen; es fährt also v. 12 nicht derjenige fort, der v. 11 geschrieben hat. Dann aber ist in v. 12f. auch inhaltlich v. 11 nicht fortgesetzt; denn aus einer menschenleeren Wüstenei kann niemand mehr weggeführt werden, nicht einmal ein Zehntel der früheren Bewohner darin zu finden sein. Es ist daher auch unmöglich, mit Meinhold (Jes und seine Zeit 37) blos v. 12 als Zusatz anzusehen und v. 13 für die Fortsetzung von v. 11 zu halten. Vielmehr giebt v. $12–13^{b\alpha}$ eine Erklärung zu v. 11^b und v. $13^{b\beta}$ eine tröstliche Deutung dieser Erklärung.

Die Erklärung v. $12–13^{b\alpha}$ bezieht v. 11^b auf die Wegführung des Volkes ins Exil. Jes wusste nach der Ansicht des Urhebers dieses Zusatzes, dass die Zeit des Zornes bis in das Exil daure. Ob dabei an die Exilierung von Israel und Juda oder nur von Juda gedacht ist, bleibt unsicher; gewiss ist nur, dass zwei Etappen dabei unterschieden werden: die erste **12** kann die Exilierung Israels oder diejenige Judas im Jahre 597 v. Chr. im Auge haben; die zweite $\mathbf{13}^{ab\alpha}$ bezieht sich dann der ersten entsprechend entweder auf die Exilierung der Judäer durch Nebukadrezar überhaupt oder nur auf den Schlussakt derselben im Jahre 586 v. Chr. Juda könnte sehr gut als der eine Stamm den „zehn" israelitischen Stämmen gegenüber *ein Zehntel* עֲשִׂרִיָּה genannt werden; der Ausdruck liesse sich aber auch verstehen von den nach der Wegführung der oberen Zehntausend im Lande zurückgelassenen Judäern. Dass ein Späterer einem Propheten eine so genaue Kenntnis der künftigen Ereignisse zutraut, kann nicht auffallen, musste ja auch Hosea nach dem Einschub Hos 1 7 die Rettung Jerusalems vor Sanherib vorhersagen. Bei dieser Sachlage ist es unberechtigt, den Text von v. 13^a zu ändern (so will Giesebrecht S. 89 lesen וְעַד בָּהּ עֲשִׂירִית יֹשְׁבָהּ וגו', was dann heissen soll: „und

bis (nur) darin bleibt der 10. Teil seiner Bewohner, wird es verwüstet werden") oder dadurch einen tröstlichen Ausblick in die Worte zu legen, dass לְבָעֵר = „zur Abweidung" gefasst wird („das Land soll wiederum beweidet werden"), worin dann wieder nach BUDDE New World, Dez. 1895, S. 12 ein Hinweis auf die nomadischen Lebensverhältnisse liegen soll, unter welchen die Bekehrung des Restes erfolgen werde. Diese Auslegung ist auch verboten durch den folgenden Vergleich mit der Ausrodung eines Waldes: Es wird zugehen *wie bei einer Terebinthe und einer Eiche, von denen beim Fällen ein Wurzelstock übrig bleibt* d. h. wie man nach dem Umhauen des Baumes auch den Wurzelstock ausrodet, ebenso soll der übrig gebliebene Rest des Volkes ausgerottet werden. Übrigens ist nach den bekannten Stellen im Dtn, wo בִּעֵר der eigentliche term. techn. für das Ausrotten des Bösen ist vgl. Dtn 13 6, s. auch oben zu 4 4, nicht zu zweifeln, dass hier, wo es sich um die Wegschaffung des widerspenstigen Volkes handelt, בִּעֵר nur den Sinn von Wegschaffen, Ausrotten, Vertilgen haben kann: *Und bleibt ein Zehntel darin, so ergeht über ihn nochmals die Vertilgung.*

Die letzten drei Wörter v. $13^{b\beta}$ sind ein Zusatz zu der selber nicht ursprünglichen Erklärung v. $12\text{–}13^{b\alpha}$, der eine tröstliche Deutung von מַצֶּבֶת beifügt: *Heiliger Same ist sein Wurzelstock.* מַצֶּבֶת ist hier nicht mehr der eigentliche Wurzelstock eines Baumes, sondern der „Wurzelstock" des Landes, denn das Suffix geht auf הָאָרֶץ v. 12; damit ist auch der vorangehende Vergleich zerstört: Nach demselben wird der Wurzelstock ausgerodet, hier aber bleibt er als „heiliger Same". Man sieht, der Zusatz verkehrt den Sinn von v. 12f. in das Gegenteil und giebt besonders v. $13^{b\alpha}$ ein anderes Gesicht; denn während der ursprüngliche Sinn von einer gründlichen Ausrottung auch des letzten Zehntels, des Wurzelstockes vom Baume des Volkes, handelt, lässt der Zusatz nach der Ausrottung noch einen Wurzelstock, einen Rest bleiben, den das Gericht nicht vertilgt. Es ist ein tröstlicher Zusatz der Zeit, die einen aus dem Untergang des Volkes geretteten gottesfürchtigen Kern, eine neue Gemeinde in Jerusalem, kennt. Dahin weist der Ausdruck und Begriff „heiliger Same", vgl. Esr 9 2 und זֶרַע אֱלֹהִים Mal 2 15, sowie zu פְּלֵיטָה in Jes 4 2 3. Übrigens sind die drei Wörter schon durch ihr Fehlen in der LXX als später Zusatz gekennzeichnet. So schon HOUBIGANT, DUHM, HACKMANN, CHEYNE.

Cap. 6 setzt sich zusammen aus dem Bericht über Jes's Berufung v. 1–11, der wie die Parabel vom Weinberg 5 1–7 mit einem Wortspiel (שְׁמָמָה — אֲדָמָה) abschliesst, aus dem Zusatz v. $12\text{–}13^{b\alpha}$, der frühestens aus dem Exil stammt, und den erst sehr spät hinzugefügten letzten drei Wörtern, v. $13^{b\beta}$, die den auch hier vermissten Ausblick in eine tröstlichere Zukunft nachtragen.

6 1–11 enthalten die sog. Inauguralvision des Propheten, erzählen somit von dem Erlebnis, das Jes zum Propheten machte und von entscheidender Bedeutung für sein ganzes Leben war. Mit diesem Erlebnis ist ihm der lebendige Verkehr mit Gott inauguriert und Jes ist zeitlebens in diesem innigen Verkehr mit Gott geblieben, wenn auch nur in wenigen Momenten er sich nachher wieder so lebhaft und klar ergriffen fühlte. Schon oben ist erwähnt, dass das Capitel als der Bericht über ein Faktum anzusehen ist. Aber was ist es für ein Faktum? Ist man einfach genötigt, das Faktum anzuerkennen und den Bericht, so wie er ist, hinzunehmen, und tritt man Jes zu nahe, wenn man noch Fragen hat und sich Gedanken macht über das wie? Auch wenn man dahin neigt, derartige

Überlegungen sich fernzuhalten, ist man doch gezwungen, den Schwerpunkt auf die psychologische Seite zu verlegen. Denn das Sehen mit den leiblichen Augen hätte Jes nicht von der sittlichen Majestät Gottes überzeugt und das Hören des wunderbaren Dreiklangs „Heilig, heilig, heilig“ mit den leiblichen Ohren ihm die Bedeutung dieses Wortes nicht eröffnet. Auf alle Fälle tritt dem äusseren Vorgang der entscheidende, viel wichtigere innere in der Seele des Propheten zur Seite. Andere mochten ja am Ende gehört haben, was er, sie verstanden es nicht; aber in seiner Seele ging das Verständnis ihm auf, weil Gott seinem Geiste sich kund that. Darum ist das Ereignis auf alle Fälle ein psychologisches; Vision und Audition, für sich gefasst, ohne dass Gott in seiner Seele sich offenbart hätte, würden das Verständnis, das Jes gewonnen hat, nicht erzielt haben. Das Ereignis bleibt ein Geheimnis, aber vor allem ein geheimnisvolles Ereignis in der Tiefe der Seele Jes's. Die äussere Objektivität und Realität alles dessen, was Jes gesehen hat, der wunderbaren Gestalten der Seraphe etc., ist damit nicht garantiert; wie sehr auch hier im Übrigen auf die Form der Vorstellung und Darstellung die Anschauungen der Zeit einwirken, beweist eine Vergleichung unseres Capitels mit den Berichten über die Berufung Jeremias und Hesekiels Jer 1 und Hes 1—3: Z. B. tritt an die Stelle der Lippenweihe Jes's durch den Seraph die Berührung des Mundes Jeremias durch die Hand Jahwes, um dem Propheten die Worte Gottes in den Mund zu legen (Jer 1 9), und bei Hesekiel das Essen der Buchrolle, die ihm Jahwe darreicht (Hes 3 1-3), letzteres ein deutlicher Hinweis darauf, dass inzwischen das Volk im Dtn ein Religionsbuch erhalten hat. Vgl. ferner Bertholet in unserm Kurzen HC zum AT XII S. 11—13 und 15f. Die Wahrheit des Erlebten wird aber durch diese Erwägungen in keiner Weise beeinträchtigt: Was Jes erzählt, sind subjektive, deswegen aber nicht etwa unwirkliche und bloss eingebildete Vorgänge in seinem Innern, Vorgänge, die von Gott gewirkt sind. Das ist das grösste Geheimnis, wie Gott sich den Menschen offenbart, und wie das geschieht, wird sich schwerlich zergliedern lassen, so sicher es ist, dass es geschieht. Wenn wir dabei annehmen, dass Jes in höchster Spannung und mit dem sehnlichsten Verlangen, Gott kennen zu lernen, in den Tempel kam, so geschieht das nicht aus Lust an „natürlicher“ Erklärung; auch diese Bereitung Jes's ist Gottes Werk, wie die Loslösung der klaren Erkenntnis des göttlichen Willens und Wesens in der Seele Jes's bei seinem Tempelbesuch im Jahre 740 v. Chr.

Was Jes damals aufgegangen ist, ist: 1) Gott ist ein erhabener König, die höchste Autorität; 2) Gottes Reich ist ein sittliches Reich; 3) dieses Reich beherrscht die ganze Erde; und 4) das gegenwärtige Geschlecht kann vor Gott nicht bestehen, weil es ihn nicht kennt und kein Verständnis zeigt für seinen Willen und sein Wesen, für die wahre Religion, die Sittlichkeit fordert. Wie Amos und Hosea die Propheten des Endes Israels, so ist Jes der Prophet des Endes „dieses Volkes“, Judas, aber damit durchaus nicht des Endes der Religion, sondern im Gegenteil ihrer Aufrichtung und Behauptung. Das kann nur bezweifeln, wem unmöglich ist, Gott von Israel und Juda zu lösen, Jesaja aber nicht, der weiss, dass Gottes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt. Der düstere Pessimismus in Bezug auf die Zukunft seines Volkes geht bei ihm hervor aus der sicheren Erkenntnis von der bleibenden und alles überragenden Bedeutung des Reiches Gottes auf Erden. Der Ausblick in die Zukunft kann daher Jes die Berufsfreudigkeit nicht zerstören und seine Thätigkeit lahmlegen, er ist ja unter einem untergehenden Geschlecht der Zeuge und Vertreter der höchsten unvergänglichen Macht.

Wer so die Aufgabe, die dem Propheten gestellt ist, richtig versteht, wird nicht in unserm Capitel, wie es immer wieder geschieht, einen Ausblick in die Zeit des Heiles vermissen und das Vermisste durch gezwungene Deutung hereinbringen (s. o. zu v. 12f.) oder doch einen Wegfall des Vermissten annehmen. Zudem ist mit v. 11 der ursprüngliche Bericht zu Ende. Dass das Heil auch ohne das dem Untergang verfallene Volk kommt, dafür bürgte Jes, der Vertreter des Reiches Jahwes; wichtiger, als die Neugierde über die Gestaltung dieser Heilszeit zu befriedigen, war es für den Propheten, wie wir sehen werden, solche zu sammeln, die von der Art „dieses Volkes“ liessen und, wie er,

Jahwe vertrauten und ihm anheimstellten, wie er durch den Zusammenbruch hindurch seinen Plan verwirklichen wolle.

Hervorzuheben ist noch eines, auf das Duhm hingewiesen hat, in unserm Capitel, nämlich das, dass für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen der juristische Standpunkt durchaus fehlt. Jes fühlt sich sündig und unrein v. 5; aber nun ist nicht eine Leistung des Menschen zur Befriedigung des beleidigten Gottes, eine Satisfaktion irgend welcher Art, die Gott erst die Verzeihung ermöglichte, gefordert. Auch die Seraphe, Gottes Diener, kennen den Willen Gottes besser. Schon bei Jesaja, wie bei Jesus, ist nicht das Recht und das Gesetz die höchste Norm; Gott vergiebt, wie der Vater dem verlorenen heimkehrenden Sohn im Gleichnis. Nicht nur für die christliche Religion, auch für die Religion der Propheten passt daher das Schema des Rechtes nicht.

b) 7 1–16 Prophet und König beim Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges.

Das Ereignis, von dem hier erzählt ist, führt uns in das Jahr 734 v. Chr. Die Erzählung selber geht auf jesajanische Grundlage zurück, in der der Prophet wie in Cap. 6 und 8, zwischen welche das Stück gut passt, in erster Person von sich redete; erst die spätere Redaktion hat die Änderung in die 3. Pers. vorgenommen.

Der späteren Redaktion gehört **1** an. Der Vers ist mit geringen Veränderungen aus II Reg 16 5 herübergenommen und nicht umgekehrt; denn er greift v. 2 vor und redet schon von der Resultatlosigkeit der Invasion. Übrigens ist nach II Reg 16 5 statt יָכֹל der Plural יָכְלוּ zu setzen, den auch LXX bei Jes liest, und das doppelte עָלֶיהָ in Jes, das II Reg 16 5 fehlt, ist unschön. Jes würde auch kaum die Genealogie Ahas' angegeben und ihn als judäischen König bezeichnet haben, s. 6 1. Die beiden Könige Rezin (LXX: Ῥασίν, Keilinschriften: Raṣunu) von Aram und Pekach von Israel ziehen gegen Jerusalem לַמִּלְחָמָה *um es anzugreifen,* um den Sturm zu wagen; aber es kam nicht soweit. Aus Jes ergiebt sich nicht einmal sicher, ob es zu einer Belagerung kam.

Mit **2** setzt Jes's Bericht ein; eine ausführlichere Einleitung braucht ihm ursprünglich nicht vorangegangen zu sein, ein einfaches וַיְהִי בִּימֵי אָחָז הַמֶּלֶךְ (eventuell ohne וַיְהִי vgl. 6 1) genügte. *Das davidische Haus* d. h. die regierende Familie erhielt die Nachricht: *Niedergelassen hat sich Aram in Ephraim* d. h. das ganze Land Aram (darum fem. נָחָה) ist ausgezogen und sitzt schon in Ephraim. Da נוּחַ עַל vgl. II Sam 21 10 trefflich passt, ist jede Textänderung (sei es in נִלְוָה „hat sich angeschlossen", sei es in das problematische נֶאֶחָה עִם „hat sich verbrüdert mit") übel angebracht. Auf die königliche Familie ist es vor allem abgesehen vgl. v. 6, und jetzt soll Ernst gemacht werden; der Hof weiss daher, was seiner wartet, wenn der Plan gelingt: die ganze königliche Familie wird ausgerottet. Das jagt der Königsfamilie, aber auch den Unterthanen einen furchtbaren Schrecken ein. Zu נוֹעַ statt נוּעַ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 q.

3—9 Jahwes Auftrag an Jesaja. Die Ausführung des Befehles versteht sich von selber und ist daher nicht eigens vermeldet. **3** Jes soll mit seinem Sohne שְׁאָר יָשׁוּב sich an das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches nach der Walkerfeldstrasse begeben, um dort mit Ahas zusammenzutreffen. Dass Jahwe dem Propheten auch den Ort bezeichnet habe, wo er Ahas treffen

könne, liegt nicht in den Worten; ohne göttliche Offenbarung wusste Jes. als er Jahwes Auftrag erhielt, wo sich Ahas befand; jeder Jerusalemer konnte das wissen, bes. Jes, der mit dem königlichen Hofe nicht unbekannt war, muss doch der König auch den Namen des Knaben kennen und wissen, warum er so heisst. Wie die Kunde von dem vereinigten Angriff Arams und Ephraims eintraf, war der König hinausgegangen, um zu sehen, ob die Verteidigungswerke im Stand erhalten seien, um einer Belagerung zu trotzen, wohl auch in erster Linie, ob die Stadt genügend mit Wasser zu versorgen sei. Da, wie Ahas nach den irdischen Hilfsmitteln sieht, wird Jes der Auftrag, den König auf stärkere Hilfe hinzuweisen. Weder *der obere Teich* noch *das Walkerfeld* ist der Lage nach sicher bestimmt. Doch hat es das Meiste für sich, dass der obere Teich in dem von Guthe im Süden des späteren Käsemacherthals aufgegrabenen Teiche, der nordöstlich vom jetzigen Siloahteich liegt, wiedergefunden ist. Von diesem Teiche führt ein Kanal zur Stadt hinaus nach den heutigen Gärten der Silwaner, also wohl nach dem alten Walkerfelde. Offenbar sollte das Ende des Kanals verstopft werden und das vom oberen Teich abfliessende Wasser in einem untern noch innerhalb der Mauer liegenden Teiche gesammelt werden, damit Jerusalem möglichst gut für eine Belagerung mit Wasser versorgt sei. Der untere Teich lag auch nach 22 9 im Süden. und wenn En Rogel, der heutige Hiobbrunnen, Walkerquelle bedeutet, so bestätigt auch dies die Annahme, dass das Walkerfeld nördlich vom Zusammentreffen des Kidronthales mit dem Hinnomthal gelegen habe. Vgl. ZDPV 1882. 271ff.; Stade Gesch. Isr. I, 591—593. Dagegen spricht nichts dafür, dass der obere Teich mit der birket el-māmilla im Westen der Stadt gleichzusetzen sei, und dass der Angriff von Norden zu erwarten war, zwingt nicht dazu, im Norden den Teich zu suchen; der Wasservorrat war im Süden viel besser geborgen. שְׁאָר יָשׁוּב „ein Rest bekehrt sich“ heisst der Knabe Jes's, der Prophet hat ihm, wie Hosea seinen Kindern vgl. Hos 1, einen bedeutsamen Namen gegeben. In demselben liegt eine Bestätigung und nicht eine Aufhebung des Gerichtes, welches nach Cap. 6 bestimmt in Aussicht steht. Er bedeutet: das Gericht kommt, aber ein Rest bekehrt sich. Das Gericht ist ja nicht das Ende Gottes; zu dem Neuen, das Gott ins Werk setzt, gehört, wer „sieht“ und „hört“ oder, wie 7 9 sagt, wer „glaubt“. Dass das Gericht nicht von Aram und Ephraim ausgehe, besagt der Name des Knaben nicht, er hat eine weitergreifende Bedeutung als nur für dieses einzelne Ereignis, er gilt für die Geschichte des Untergangs des Volkes überhaupt. Dass Aram und Ephraim nicht zu fürchten seien, hat der Prophet jetzt zu verkündigen, vielleicht jetzt wieder. aber gerade jetzt mit allem Nachdruck, wo die Gefahr am grössten ist. Der Knabe wird bald nach der Berufung des Propheten geboren sein und hat im Hinblick auf diese seinen Namen erhalten. Durch die Redaktion ist אֶל־יְשַׁעְיָהוּ für אֵלַי eingesetzt. 4ᵃ Das Wort Jahwes an den König lautet: Fürchte dich nicht vor Aram und Ephraim! הִשָּׁמֵר *hüte dich,* der Impera. Niph. von diesem Verb ist sonst überall הִשָּׁמֶר punktiert, hier mit —, wohl nicht wegen einer masoretischen Schrulle, sondern wegen des Gleichklangs mit dem folgenden הַשְׁקֵט *sei ruhig;* d. h. wie 30 15 zeigt, behalte Ruhe im Vertrauen auf

Gottes Macht und Hilfe, lass dich nicht verleiten Mittel zu ergreifen, die wider Gottes Willen sind, sei das nun am Ende Nachgiebigkeit gegen die Anforderungen der Feinde, die dich zu einem Bündnis gegen Assyrien bewegen wollen, oder sei es, dass du bei Assyrien Hilfe suchst. Schon das bezeugte die Unruhe des Königs, dass er nach seinen Verteidigungsmitteln sah, statt sich auf Jahwes Hilfe zu besinnen. Dem Propheten ist Jahwe eins und alles, und da ihm Jahwes Plan offenbar ist, kann er allein auch richtig die Lage beurteilen. Die beiden feindlichen Reiche sind nichts als zwei rauchende זַנְבוֹת „Schwänze" *Stummel von Brandscheiten.* Brandscheite אוּדִים vgl. Am 4 11 Sach 3 2 waren sie, um das Feuer anzuschüren, den Brand aufzustochern, aber sie sind in dem Brand, den sie selber angefacht haben, bis auf rauchende Stummeln verbrannt d. h. die Kriege, die sie früher vor ihrem Bündnis gegen einander und gegen Assur geführt haben, haben ihre Kraft schon gänzlich gebrochen.

4[b] *Bei dem lodernden Zorn* u. s. w. Die Verbindung ist lose, auch sehen die Worte wie eine Erklärung des doch sehr durchsichtigen Bildes von den Feuerbrandstummeln aus, sodass man wohl mit Reuss diesen Versteil als Glosse anzusehen hat. Die Verbindung mit בְּ in 9 8[b] kann doch nichts beweisen, s. dort. רְצִין וַאֲרָם König und Reich sind hier in der Glosse getrennt, wie in v. 5 Ephraim und der Sohn Remaljas. Darin eine Andeutung zu finden, dass in den beiden Reichen keine Einigkeit zwischen Herrschern und Unterthanen vorhanden war, ist gesucht. Dagegen heisst der israelitische König an beiden Stellen nicht Pekach, sondern verächtlich, um seine niedere Herkunft hervorzuheben, nur Sohn Remaljas.

5 beginnt die eigentliche Begründung der Aufforderung zur Unverzagtheit יַעַן כִּי vgl. zu 3 16. Worin das Böse besteht, das Aram und Ephraim gegen Juda planen, besagt **6**: Einfall in Juda, Eroberung der Hauptstadt und Entthronung des Königs. Das Hiph. נְקִיצֶנָּה von קוּץ „Grauen, Ekel empfinden" kommt sonst nicht vor; man erklärt es als „ein Grauen einjagen". Besser ist nach 29 2 7 mit Gesenius u. a. zu lesen נְצִיקֶנָּה *wir wollen es bedrängen.* De Lagardes Emendation נְתַצֶּנָּה „wir wollen es niederreissen" wäre schon mehr als das folgende נַבְקִעֶנָּה und mehr, als die Absicht der Feinde ist. Sie wollen nicht ein zerstörtes, sondern ein ihnen willfähriges Juda, das ihrem Bunde gegen Assur beitrete; dazu wollen sie es „für sich aufbrechen" (נַבְקִעֶנָּה אֵלֵינוּ) und als Werkzeug ihrer Pläne zum König dort ben-Tāb[e]'al einsetzen. LXX giebt den Namen mit Ταβεήλ wieder, sieht also im zweiten Teile des Kompositums אֵל „Gott". Sie ist darin offenbar im Recht; denn die Masora will mit ihrer Aussprache Ṭāb[e]'al d. i. „Taugenichts" „auch ihrerseits den Bösewicht abstrafen" (Duhm, vgl. schon Luzzatto, Geiger, Nöldeke ZDMG 1879, 330 u. a.). War der Prätendent ein Sohn Ṭāb[e]'els (mit aram. Aussprache טָב = *gut* = hebr. טוֹב), so war er ein Aramäer, aber doch noch nicht, wie Winckler Untersuch. S. 74 annimmt, Rezin selbst; war er ein Sohn Ṭōb[e]'els oder Ṭōbi'els, so war er ein Judäer und die beiden verbündeten Könige befolgten die Politik der Assyrer, Ägypter und später der Babylonier, einem unterworfenen Volk keinen fremden Herrscher aufzuzwingen. Aber es ist nicht zu entscheiden, wie Jes טבאל gelesen haben will. **7—9** Nachsatz zu v. 5f. **7** Subjekt zu תָקוּם und תִהְיֶה ist רָעָה v. 5: der böse Plan, den sie im Schilde führen, soll sich nicht verwirklichen. **8f.** Denn die beiden feindlichen Reiche haben über ihre

Grenzen hinaus keine Bedeutung. Die Furcht soll nicht dazu verleiten, ihre Macht zu überschätzen und die Gefahr, die von ihnen droht, zu vergrössern. Ruhig und nüchtern angesehen sind Aram und Ephraim doch wohlbekannte Grössen, die einmal auch schon von David unterjocht waren, und hinter denselben ist niemand mehr zu suchen; der Norden, besonders Nordphönizien, verhielt sich der Koalition gegenüber ablehnend, und im Süden wollten ausser Juda auch Ammon, Moab, Edom und die Philister nichts davon wissen. Von Ägypten war aber gar nichts zu erwarten, da es damals genug damit zu thun hatte, sich der Angriffe von Süden zu erwehren. Damaskus ist nur die Hauptstadt von Aram und Rezin nur der König von Damaskus und nichts weiter, und so verhält es sich auch mit Ephraim und dem Sohne Remaljas; zu was grösserem sind sie nicht berufen. Dem kleinen Juda gegenüber sind sie wohl zahlreich; aber was ist Juda gegen die Vielen, kann nur fragen, wer Jahwe und seine Macht nicht kennt und sein Wort nicht hört, welches das Scheitern des feindlichen Planes vorhersagt.

Diese Darlegung ist unterbrochen durch v. 8^b, die Bemerkung, dass *in fünfundsechzig Jahren von jetzt ab Ephraim zertrümmert werde, so dass es kein Volk mehr sei.* Diese Bemerkung gehört zu v. 9^a; vom Rande in den Text aufgenommen geriet sie an unrichtige Stelle vor v. 9^a. Nun sind es nicht 65 Jahre von 734 bis 721; die Glosse sieht darum wohl das Ende Ephraims in einem späteren Termin als in dem der Eroberung Samariens im Jahre 721. Zieht man nun zur Erklärung die Notiz von Esr 4 2 herbei, dass Asarhaddon (681—668) neue Kolonisten in Ephraim angesiedelt und damit für die noch zurückgebliebenen Israeliten jeden Zusammenhang mit ihren Vätern verwischt habe, so ist nach Winckler S. 98 diese Angabe (Esr 4 2) kaum haltbar; nimmt man dagegen seine Zuflucht zu Esr 4 10, wornach auch Osnappar = Assurbanipal (668—626) neue Ansiedler nach Samarien entsandte, so ist als Zeitpunkt erst die Beendigung des babylonischen Aufstandes 647 möglich (Winckler) d. h. der Glossator muss dann von einem anderen Zeitpunkt ab gerechnet haben. Die Berechnungsweise des Glossators bleibt somit immerhin fraglich.

9^b Abgeschlossen ist das Wort Jes's an Ahas durch die nachdrucksvollen, auch durch ihren Gleichklang unvergesslichen Worte ***Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.*** Sie bringen nicht die Bedingung nach, von der die Erfüllung der prophetischen Verheissung abhängt. Dass der feindliche Plan scheitern wird, ist gewiss. Aber das Wort des Propheten und die Verwirklichung desselben sollten die Folge haben, dass man Jahwe Glauben schenkt und wahrhaft „bleibt", nicht nur in der jetzigen Gefahr, sondern in dem kommenden Gericht. „Bleiben" hat daher hier die tiefere Bedeutung von „zum שְׁאָר Rest, der sich bekehrt, gehören" vgl. 28 16, die gleiche Bedeutung wie später חָיָה „leben" im prägnanten Sinn d. h. das Heil erleben vgl. zu Hes 18 23 33 11. Jes sieht über den nächsten Augenblick hinaus; um in der Zukunft zu „bleiben", ist jetzt schon Jahwe zu glauben, an dem Verhalten in der Gegenwart hängt das Heil der Zukunft. Die Wichtigkeit der Aussage לֹא תַאֲמִינוּ wird auch durch das כִּי *gewiss* zu Anfang des Nachsatzes hervorgehoben vgl. Gen 42 16 und Ges.-Kautzsch[26] § 159 ee. Der Ausdruck הֶאֱמִין *glauben* erscheint hier, worauf Stade und Duhm aufmerksam machen, zum ersten Mal in der Geschichte der Religion Israels; denn Gen 15 6, wo er auch gebraucht wird, gehört nicht zum alten Bestand der Erzählung, da der Vers den Zu-

sammenhang stört und auch verbindungslos steht. Bei Jes findet sich der Ausdruck ausser hier noch 28 16. Was er bedeutet, wird gleich hier (7 9) deutlich; er fasst zusammen, was der Prophet von Ahas forderte: ein ruhiges und mutiges Vertrauen auf Gott, der den Willen und die Macht hat, das Böse nicht gelingen zu lassen und das Heil zu verwirklichen, und darum ein Verzichten auf die Anwendung von Mitteln, die eine Verleugnung Gottes und ein Widerspruch gegen seinen Willen wären. Glauben heisst nicht blos glauben, dass Gott ist und will, wie und was die Propheten sagen, weil es die Propheten sagen, sondern weil man auch selber ihn „sieht" und „hört", „erkennt" und „erfährt" (6 9). Vgl. auch 30 15.

10—16 Das denkwürdige Ringen des Propheten mit Ahas, um ihn zum Glauben zu bringen. Ahas hat die Worte Jes's vernommen: Der böse Plan der Feinde misslingt; aber ohne Glauben kein Bleiben, und Glauben bedeutet vertrauensvolle Ruhe und völliger Verzicht auf ein fremdes Bündnis. Der König stutzt und schwankt in seiner Entscheidung; der Prophet erkennt, wie es im König kämpft. Man begreift die Spannung und Erregtheit, in der Jes versucht, Ahas für den Glauben zu gewinnen. Eine Lücke zwischen v. 9 und v. 10 ist nicht anzunehmen.

10 Da v. 11 und ebenso v. 13, wo für וַיֹּאמֶר die 1. Pers. וָאֹמַר zu lesen ist, der Prophet redet, beruht die Einsetzung von יהוה und die Lesung der 3. Pers. וַיּוֹסֶף auf einem Eingriff der Redaktion; Jes hatte für beide Wörter einfach וָאוֹסִף geschrieben: *Und ich sprach weiter zu Ahas.* **11** *Fordere dir ein Zeichen von Jahwe,* ein Zeichen, dessen Eintreffen auch die Wahrheit des vorhin gegebenen Wortes beglaubigt. Jes ist seiner Sache so sicher, die Wahl bleibt Ahas ganz überlassen, damit er „glaube", und ist in keiner Weise eingeschränkt: Himmel und Hölle (Unterwelt), die himmlischen Räume, wie die Tiefen von Scheol, und was zwischen diesen äussersten Grenzen liegt, stehen ihm zur Verfügung. An Nekromantie und dergleichen denkt Jes wohl nicht, eher an ein merkwürdiges Ereignis in der Natur, wie Jdc 6 36–40, oder in der Geschichte, wie Jes selber nachher eines nennt. Statt שְׁאָלָה *mach tief die Bitte* ist שְׁאֹלָה *mache* das Zeichen *tief nach Scheol,* diese Lesung entspricht allein dem Gegensatz: לְמָעְלָה *in die Höhe hin.* **12** Ahas lehnt das Anerbieten ab mit den frommklingenden Worten: *Ich fordere es nicht, ich will Jahwe nicht versuchen,* ihn nicht herausfordern, als ob ich an seiner Macht, die Bitte um ein Zeichen zu erfüllen, zweifelte. In der That zweifelt Ahas nicht an dieser Macht Jahwes, und doch ist seine Ablehnung ein Zeichen des Unglaubens; denn es fehlt ihm der wahre Glaube v. 9, der ihn zum „stille sein und Ruhe halten" verpflichtete. Er kann sich nicht binden und die Entscheidung treffen; denn er fürchtet eben, das Zeichen geschehe, und dann sei er doch nicht im Stande, von seinen eigenen Plänen zu lassen. Da erfüllt sich 6 9 f.: Das prophetische Wort übt seine verstockende Wirkung aus, die Gedanken des Herzens werden blosgelegt und der Widerwille kommt klar zum Vorschein. **13** Die Erregtheit des Propheten wird zur tiefen Entrüstung über diese hochmütige Verschmähung und stumpfsinnige Zurückweisung Jahwes. Dem Propheten ist schon so vielfach vom *Haus Davids,* von den Mitgliedern der königlichen

Familie und vom Hofe, Ablehnung entgegengetreten, dass ihm schon längst die Geduld ausgegangen und er müde des Ratens ist: *Ist das euch nicht genug, Menschen* (unter den *Menschen* meint Jes sich selber) *zu ermüden?* Seht ihr es darauf ab, auch Gott, der unablässig euch sein Wort anbietet, der in übermenschlicher Geduld mich wieder zu euch gesandt hat, zu ermüden? אֱלֹהָי *meinen Gott* sagt der Prophet; ihren Gott kann er ihn nicht nennen, sie wollen ihn ja nicht mehr. Für וַיֹּאמֶר l. וָאֹמַר s. zu v. 10. **14** *Darum giebt der Herr selbst euch ein Zeichen* d. h. darum, weil ihr es in unbegreiflicher Weise ablehnt, giebt er selbst הוּא ein Zeichen. Es hat denselben Zweck, zu welchem eines Ahas angeboten war: es soll bestätigen, dass das Wort des Propheten vom Misslingen des Planes der Feinde Wahrheit und dass daher Jahwe überhaupt zu „glauben" ist, und ein nochmaliger Versuch sein, ob auch bei dem Sehen dieses Zeichens keine „Einsicht" und kein „Verständnis" sich regen (6 9). Das Zeichen trifft nicht sofort, sondern in der nächsten Zeit innerhalb einer Frist von neun Monaten ein; denn es besteht darin, dass in der nächsten Zeit Mütter Ursache und Anlass haben werden, ihrem neugeborenen Knaben zur Erinnerung an den unerwarteten Abzug der Syrer und Ephraimiten den Namen עִמָּנוּאֵל *Gott mit uns* zu geben. Vgl. die Erzählung vom Ursprung des Namens Ikabods I Sam 4 19–22. Die Namengebung war in älterer Zeit die Sache der Mutter, so bei J und E und auch hier noch, vielleicht eine Spur des alten Mutterrechtes. Zu Jes's Zeit beginnt jedoch bereits die Namengebung durch den Vater vgl. Hos 1 und Jes 8 3. Vgl. Benzinger Archäol. § 21, 3 S. 150. הִנֵּה" bedeutet, wie auch der Tempuswechsel anzeigt: Bald wird ein junges Weib, das schwanger ist und einen Sohn gebärt, denselben „Gott mit uns" nennen. Denn nur die Namengebung ist wichtig und liegt in der Zukunft, nicht aber das הָרָה. וְקָרָאת ist 3. Pers. fem. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 74 g. Die messianischen Deutungen, die sich an diese Stelle angeschlossen haben, wovon v. 15 ein altes Zeugnis ist (s. zu v. 15) und wovon auch Mt 1 22 f. Kunde giebt, sind unrichtig; die Christen haben sich viel zu viel von dem späteren Judentum beeinflussen lassen, das in den Propheten nichts anderes als eine Enthüllung der Endzeit sah. Der Immanuel ist nicht der Messias und in הָעַלְמָה liegt am allerwenigsten eine Weissagung auf die Geburt des Messias von einer Jungfrau. Denn עַלְמָה hat durchaus nicht den Sinn von בְּתוּלָה, sondern von einer erwachsenen, im Alter der Mannbarkeit stehenden Person; die עַלְמָה kann eine verheiratete Frau oder eine noch unverheiratete Tochter sein, selbst ein hurerisches Weib wird Prv 30 19 so genannt. Ferner steht der Artikel hier durchaus nicht im Sinne der individualisierenden Determination, sondern der generellen, also nicht „die und die Frau", sondern „eine, die ʿalma ist". Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass mehrere Mütter ihrem Sohne den Namen Immanuel geben. Darum ist es ganz verfehlt, an irgend eine bestimmte Frau zu denken, etwa gar an die Gattin des Königs oder des Propheten. Wie wollte der Prophet gar noch wissen, dass sie Söhne gebären! und das Zeichen liegt ja gerade in dem Ereignis, das Jahwe geschehen lässt und das die Mütter zu dieser Namengebung nötigt. Dann bestätigt das Zeichen die Wahrheit des prophetischen Worts und erinnert Ahas

an jene Begegnung mit Jes und an seinen Unglauben. Das Zeichen ist ein letzter Appell zum „Glauben“ und hat so ein doppeltes Gesicht; denn es bringt auch die Konsequenz des Nichtglaubens, das Gericht, das „Nichtbleiben“ in Erinnerung. Das Zeichen fordert die Entscheidung und befördert die Krisis (6 9 f.), ob Ahas wieder nur sehe und keine Einsicht habe, oder ob er am Ende doch noch glaube.

15 ist schon von Hitzig mit Recht als Glosse angesehen. Wie v. 8[b] zu dem folgenden v. 9[a], so ist v. 15 Randbemerkung zu v. 16; in den Text aufgenommen durchbricht v. 15 den Zusammenhang zwischen v. 14 und v. 16. In לְדַעְתּוֹ ist לְ temporal *zur Zeit da er weiss* vgl. Gen 3 8, und nicht final („auf dass er wisse“); denn es ist nicht einzusehen, wie das Essen von חֶמְאָה וּדְבַשׁ *Dickmilch* resp. saurer Milch *und Honig* auf das מָאוֹס בָּרָע und בָּחוֹר בַּטּוֹב einwirken sollte. Das Letztere bedeutet zwar nicht die Zeit der sittlichen Reife, da man zwischen Gut und Bös zu unterscheiden vermag, sondern die Zeit, da man zu scheiden weiss, was zu essen schädlich ist oder nicht, also ein Alter von ein paar Jahren. Zuerst isst ein Kind alles, bald, wenn es zwei, drei Jahre alt ist, lernt es unterscheiden. Dass dies der Sinn des Ausdrucks ist, ergiebt sich aus einer Vergleichung von v. 16, wo der Ausdruck wiederkehrt, mit dem analogen in 8 4, ferner aber aus Stellen wie Dtn 1 39 Jon 4 11. *Dickmilch und Honig* giebt es im menschenarmen Lande v. 21 und 22[b]; also ist hier eine Verwüstung des Landes vorausgesetzt und zwar des Landes Juda, in dem Immanuel wohnt. Auch dadurch verrät sich v. 15 als sekundär; denn v. 14 und 16 handelt es sich im Gegenteil um die Verwüstung von Israel und Aram. Zu dem Gebrauch des stat. abs. מָאוֹס und בָּחוֹר statt des stat. constr. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 f. Die Randbemerkung v. 15 hat Immanuel für den Messias angesehen und aus v. 16 und 21 f. Schlüsse für seine Jugendzeit gezogen (Duhm). Vgl. unten nach v. 25. Über die Auffassung, welche v. 15 für ursprünglich ansieht und dagegen v. 16 verwirft vgl. S. 78.

16 begründet v. 14 und nicht v. 15: Bald wird man „Gott mit uns!“ rufen; *denn* כִּי die Feinde ziehen ab und bevor noch der Knabe zwei drei Jahre alt ist (vgl. zu v. 15), wird das Land der beiden feindlichen Könige verwüstet sein. Mit dem אַתָּה *du* gegenüber von לָכֶם *euch* v. 14 wendet sich Jes wieder direkt an Ahas. Dem Namen *Immanuel* darf man, wie v. 16 zeigt, eine unmittelbare Bedeutung nur für die Ereignisse des syrisch-ephraimitischen Krieges beimessen. Die Mütter geben damit den Eindruck eines unerwarteten glücklichen Erlebnisses wieder und nicht etwa den Glaubenssatz der volkstümlichen Auffassung und Überzeugung, dass Jahwe unter allen Umständen auf Seiten Israels stehe; עִמָּנוּאֵל hat hier nicht den Sinn von יְהוָה אִתְּנוּ in Am 5 14. Auch für den Propheten selber gilt das Wort dem syrisch-ephraimitischen Krieg; nur liegt durch die Erinnerung an die begleitenden Umstände, unter welchen es gesprochen wurde, die Mahnung zum „Glauben“ darin: Wer „glaubt“, der „bleibt“ und kann in tieferem und umfassenderem Sinne „Gott mit uns“ ausrufen. So muss auch das Zeichen dem einen Zwecke, den Jes zu verfolgen hat, dienen, nämlich König und Unterthanen durch das Zeugnis von der Macht und Herrlichkeit Jahwes zum „Glauben“ aufzufordern.

Nach unserer Auslegung gehen von 7 1–16 auf jesajanische Grundlage zurück: v. 2–8[a] 9–14 16; von der Redaktion rühren her v. 1 und die Veränderungen der Anfänge von v. 3 11 13, und vom Rand in den Text geraten sind die Glossen v. 8[b] und 15.

Eine andere Auffassung wird von Budde vertreten und von Kuenen gebilligt. Budde, der im Übrigen zuerst die dritte Person der Erzählung auf Rechnung der Redaktion geschrieben hat, hält nämlich gerade v. 15 für ursprünglich und verwirft v. 16 als

Glosse, gebildet nach 8 4. Nach ihm soll in v. 15 לְ final sein und מְאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב den Zustand sogar der sittlichen Vollkommenheit, nicht einmal blos des sittlichen Unterscheidungsvermögens bezeichnen. Den kausalen Zusammenhang des Essens von saurer Milch und Honig mit der sittlichen Vollkommenheit erklärt er (vgl. seine Auffassung von וְהָיְתָה לְבָעֵר 6 13 zu d. Stelle) so, dass in v. 15 die Hinweisung auf eine der neuen Generation bevorstehende Zurückführung zum nomadischen Leben liege, und dass eben dieses der Weg zu sittlicher Vollkommenheit sei und die neue Generation (= Immanuel) der Hilfe ihres Gottes würdig mache. Man sieht, einen wie weiten Weg diese Auffassung braucht, um einen finalen Sinn für das einfache לְ herauszubringen. Weiter aber fällt auf, dass hier מְאוֹס ב״ eine so prägnante Bedeutung zugeschrieben wird, welche man dann sofort für v. 16 nicht mehr billigt. Endlich müsste man sagen, dass Jes, wenn er wirklich so etwas aussprechen wollte, seine Gedanken möglichst schwer verständlich ausgedrückt habe. Dabei erscheint erst noch die Namengebung, die doch das Zeichen ausmacht, als etwas Nebensächliches, das man weglassen könnte, und der ganze Schluss von v. 14 an als eine Verschiebung des Gedankengangs: Ahas sollte sich ein Zeichen erbitten, damit er glaube und sich ruhig verhalte; wenn Jahwe nun selber ihm ein Zeichen giebt, so kann es doch nicht ein Zeichen für etwas ganz anderes sein, sondern für die von Jahwe herbeigeführte Rettung aus der syrisch-ephraimitischen Not.

Dass die Auffassung, welche sowohl v. 15 wie v. 16 als ursprünglich betrachtet, erst recht kompliziert ist, kann nicht verwundern. Nach derselben soll das Dreifache in der Immanuelweissagung liegen: 1) unmittelbare Rettung, angedeutet durch die baldige Geburt Immanuels v. 14, 2) darauf folgendes Gericht nach v. 15, welcher Verwüstung Judas, und v. 16, welcher Verwüstung Ephraims und Arams in Aussicht stellt, und 3) schliessliche Rettung, angedeutet in dem Namen Immanuel. So im Allgemeinen übereinstimmend Dillmann, Giesebrecht, Meinhold u. A. Dabei spielt mit herein der Gebrauch von Immanuel in 8 8 und 10, vgl. dort. Abgesehen davon, dass v. 15 und v. 16 nebeneinander unverträglich sind, ist die Bedeutung des Zeichens, das doch klar etwas Bestimmtes bestätigen sollte, zu verschwommen und schwankend. Einen einheitlicheren Charakter bringt Porter in die Bedeutung der Verse 14 ff., ohne dass er weder v. 15 noch v. 16 als Glosse ansieht. Nach seiner Auffassung ist das Zeichen durchaus ein Unheilszeichen. Der Name Immanuel drückt den falschen Glauben, das unbegründete Vertrauen des Königs und des Volkes aus, die beide meinen, Jahwe müsse mit ihnen sein; aber diesem Namen soll sofort noch in der frühesten Jugend Immanuels durch die Erfahrung widersprochen werden. Das Zeichen wird somit in dem Widerspruch des Volksglaubens mit der schlimmen Erfahrung gefunden, die Juda und ebenso auch Israel und Aram alsbald machen werden, wenn Assur diese Länder verwüstet. Porter hält es selbst für möglich, dass קָרָאתָ 2. Pers. mit Ahas als Subjekt zu lesen und unter der ʿalma eine der Frauen des Königs zu verstehen sei. So sehr dieser Fassung der Vorzug der Einheitlichkeit zukommt, so ist sie doch unhaltbar, weil sie einerseits v. 15 und 16, die sich gegenseitig ausschliessen, zusammenschweisst, andrerseits einen Gegensatz zwischen dem Ahas v. 11 angebotenen und v. 14 gegebenen Zeichen und damit eine Aufhebung der unbedingt verheissenen Rettung v. 7 annimmt. Auch verlöre, was Jes nach Porter ankündigt, den Charakter eines Zeichens. Es wird daher bei der oben vertretenen ebenso einheitlichen, wie einfachen und keinen Bruch mit den vorangehenden Versen fordernden Erklärung von Stade, Duhm, Hackmann, Cheyne bleiben, und der Schlüssel des Abschnitts ist: Fürchte dich nicht vor Aram-Ephraim, sondern glaube! Gewiss sind diese Feinde ungefährlich; jedoch vertraust du nicht Jahwe, so bleibst du nicht. Assur ist bereit und das Gericht ist nahe.

Weder direkt noch indirekt hat Jes mit Immanuel einen Messias verheissen. Es entspricht daher der Sachlage nicht, wenn Kittel Gesch. der Hebr. II 293 sagt: „Die Stunde, in der Jesaja von Ahaz schied, hat der Welt den Gedanken an den Messias geschenkt“; aber das darf man sagen: Jene Stunde hat den Menschen den Ausdruck „Glauben“, der von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, gebracht; ja noch mehr, sie hat die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glauben und Bleiben d. h. Glauben und Heil, πίστις und ζωή, festgestellt vgl. Hab 2 4 Rm 1 17.

Mit Cap. 6 steht der Inhalt unseres Abschnitts nicht im Widerspruch, er ist vielmehr eine Bestätigung desselben. Zum Vertreter des heiligen Gottes ist Jes berufen, seinen Willen und Plan soll er verkündigen. Völlige Hingabe an diesen Gott fordert er; wer dieser Forderung entspricht, bleibt; wer sich ihr widersetzt, wird dem Gericht verfallen. Gottes Plan verkündet Jes: Weil die Feinde Frevelhaftes im Schilde führen, wird es nicht zu Stande kommen; es widerspricht dem Willen dessen, der mit seiner Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt. Durch den Unglauben wird diese göttliche Ordnung nicht aufgehoben, aber die Verstocktheit und der Stumpfsinn werden grösser und die Krisis unvermeidlich gemacht und näher gebracht.

Die Ereignisse gaben Jes Recht; denn Tiglat-Pilesar unternahm 734 einen Zug nach Palästina, was den Rückzug der Syrer und Ephraimiten zur Folge hatte. Noch in dem gleichen Jahre verlor Pekach Thron und Leben. Dagegen gelang die Unterwerfung und Eroberung von Damaskus erst im Jahre 732. Dass Ahas die Hilfe Tiglat-Pilesars durch Anerkennung seiner Oberhoheit und Geschenke sich verschaffte, kann bei der Beurteilung nicht in die Wagschale fallen; der Assyrer musste ohne Ahas' Gesuch eingreifen, wenn er seine eigenen Interessen wahrnehmen und einen ihm feindlichen Bund im Westen nicht entstehen lassen wollte. Vgl. II Reg 16 5–9 (II Chr 28 5–8 ist unglaubwürdig) KAT^2 254—259, Stade Gesch. Isr. I 588—597, Kittel Gesch. der Hebr. II, 287—295.

Besondere Litteratur: Giesebrecht Die Immanuelweissagung StK 1888, 217—264: Budde Über das 7. Cap. des Buches Jes in Études archéologiques dédiées à M. le Dr. C. Leemans 121—126, und The Nomadic Ideal in the OT in New World Dec. 1895; F. C. Porter A Suggestion regarding Isaiah's Immanuel in Journal of Biblical Litterature 1895, 19—36; Cheyne Recent Study of Isaiah in Journ. of Bibl. Litt. 1897, 131—135.

c) **7 17–25 Das Gericht über Juda**; eine Reihe von Drohworten gegen Jerusalem und Juda. Der Feind ist nicht Israel und Aram, sondern Assur, und das Gericht ergeht über Juda und nicht über Israel, wie Hackmann annimmt, der v. 18–25 in engster Verbindung mit v. 1–16 fasst und nach v. 16 erklärt. Denn v. 17 wird Recht haben vgl. v. 9^b, und auch in Cap. 8 schliesst sich ähnlich an den Untergang Israels das Gericht über Juda. Endlich ist nicht einmal ein enger Zusammenhang von v. 17 ff. mit v. 1–16 notwendig oder auch nur wahrscheinlich. v. 17–25 enthält verschiedene, aber von der Redaktion mit eineinleitenden Formeln versehene und auch sonst ergänzte Fragmente jesajanischer Worte. Die Fragmente stammen ungefähr aus derselben Zeit, aber natürlich nicht vom gleichen Tage wie die Verhandlung mit Ahas v. 1–16; der Redaktor wird daher mit der Einordnung an dieser Stelle einigermassen Recht haben.

17 kann man zu v. 1–16 oder v. 18–25 ziehen, er gehört zu beiden und doch zu keinem; denn er ist lediglich zur Überleitung da, um beide Teile des Cap. zu verbinden und das Verständnis von v. 18 f. vorzubereiten. Er sieht so aus, als ob er zu dem Vordersatz v. 16^a einen anderen Nachsatz geben wollte: bald bringt Jahwe über Juda ein Unglück, wie es nicht gekommen ist seit der Reichsspaltung, die hier, gewiss nicht der alten Anschauung entsprechend, als Abfall Ephraims von Juda dargestellt wird, ein Unglück, das v. 18 ff. beschrieben wird und schon den Hintergrund von v. 1–16 bildete (vgl. das „Nichtbleiben" v. 9^b). Der Vers ist redaktionelle Klammer, und schliesslich sind die letzten Worte *den König von Assyrien*, die keine grammatikalische Verbindung haben, die Glosse eines Späteren, der sich den redaktionellen Vers noch deutlicher machen wollte.

18 19 Erstes Fragment. Die einleitende Formel *und geschehen wirds an jenem Tage* knüpft an v. 17 an und zeigt, dass der Redaktor schon in v. 17, wie auch im Folgenden eine Weissagung auf die Endzeit und das Endgericht sieht. Die mit dem prosaischen אֲשֶׁר eingeleiteten prosaischen Heimats-

bestimmungen für *Fliege* und *Biene* sind sekundär. Unter dem *Ende der Nile Ägyptens* versteht der Glossator nicht das Juda nahegelegene Nildelta, sondern Oberägypten und Äthiopien. So bleibt als ursprünglich von v. 18: *Zischen wird Jahwe der Fliege und der Biene,* und es ist daher möglich, dass nur ein Volk gemeint ist und beides Bilder Assyriens sind (vgl. 5 26). Die Fliege — man denke an die Tsetse-fliege vgl. 18 1 — wäre ein passendes Symbol für Ägypten, doch werden gefährliche Feinde überhaupt mit Bienen verglichen Dtn 1 44 Ps 118 12 und dann lag das Bild der Stechfliege und Hornisse nahe vgl. Ex 23 28 Dtn 7 20. **19** die drei letzten Zeilen des Vierzeilers dieses Fragments: *Und sie werden kommen und sich niederlassen alle In die Schluchten der Bergwände und die Spalten der Felsen Und in alle Dornbüsche und auf alle Triften.* Nirgends wird man Rettung finden vor dem Feinde, in alle Schlupfwinkel verfolgt werden vgl. Dtn 7 20. בַּתּוֹת *steile Bergabstürze* kommt nur hier vor, נְקִיק *Felsspalte* nur noch Jer 13 4 16 16 und נַעֲצוּץ *Dorngehege* nur noch [1 31] 55 13.

20 ein zweites Fragment, welches das Gericht, die Entvölkerung des Landes, unter dem Bilde des Abscherens aller Haare darstellt vgl. Hes 5 1. Zu dem Schimpf, der in solcher Behandlung liegt, vgl. II Sam 10 4 f. Der Vierzeiler ist in der ersten Zeile *abscheren wird der Herr* verstümmelt, vielleicht infolge der redaktionellen Einleitung mit בַּיּוֹם הַהוּא; dagegen sind die drei letzten Zeilen vollständig erhalten und durch בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר, die erklärende Zugabe eines Glossators, am Ende der zweiten Zeile vermehrt. בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה wird nach der Mas., da תַּעַר masc. ist, als *mit dem Schermesser der Dingung* zu fassen sein. Gewöhnlich sieht man aber das artikellose תַּעַר hier für femininisch gebraucht und הַשְּׂכִירָה für Epexegese an *mit dem gedungenen Schermesser* Ges.-Kautzsch[26] § 126 x; bei dieser Fassung steht aber nichts im Wege, בַּתַּעַר mit Artikel zu lesen. Dass בְּעֶבְרֵי נָהָר aus בְּעֵבֶר הַנָּהָר verderbt ist (Siegfried - Stade, Cheyne), ist möglich. *Haar der Füsse* ist Euphemismus für Schamhaare vgl. auch 6 2. Jahwe dingt die Assyrer — eine Anspielung auf die durch den Tribut Ahas' erfolgte Dingung ist schwerlich intendiert — sie liefern gründliche Arbeit, ganz Juda wird glatt rasiert werden und völlig entvölkert vgl. 6 11.

21—25 weitere Fragmente, welche die gänzliche Verödung des Landes nach dem Gerichte schildern. Die jesajanische Grundlage ist hier nicht sicher abzugrenzen, die Redaktion scheint tiefer eingegriffen zu haben. Die Verse besagen, dass alle Kultur aus dem Lande verschwunden sein und es nur noch das Leben des Nomaden und Jägers geben wird. Davon, dass ein solches Leben die beste Gelegenheit biete, zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen (vgl. S. 78), verlautet aber nichts. **21** וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא ist der übliche redaktionelle Anfang vgl. v. 18 20 23. An jenem Tage *kann dann sich einer* d. h. אִישׁ jeder, man, *ein Kühchen und zwei Stück Schmalvieh halten* יְחַיֶּה d. h. durchbringen. Das ist alles, was in den armseligen Verhältnissen jener Zeit eine Familie zu ihrem Unterhalte haben wird. **22** Die erste Vershälfte trägt deutlich die Kennzeichen einer Glosse an sich: sie greift vor, indem sie das Folgende erklärt, und zwar weiss sie aus der blossen Ernährung mit Milch

und Honig ein Zeichen der Fruchtbarkeit zu machen im Gegensatz zu v. 21 und 22b. v. 22b sagt nämlich: Denn jeder, der im Lande noch übrig ist, muss von חֶמְאָה und Honig leben, d. h. er ist in den Zustand eines Nomaden in gänzlich unkultiviertem Lande zurückversetzt; dagegen leitet v. 22a das Essen von חֶמְאָה von der enormen Fruchtbarkeit des Landes her, der zufolge die Tiere viel Milch geben. Im Übrigen scheint der Glossator חֶמְאָה als „Butter" zu verstehen, während in v. 22b wohl die saure Milch, die die Beduinen lieben (Doughty Arabia Deserta I, 263 vgl. Jdc 5 25), gemeint ist. חֶמְאָה ist v. 22a eine Kondensation oder ein Extrakt, in v. 22b nur eine Metamorphose der Milch. **23—25** die heillose Verwilderung des Landes, das Dornen und Disteln trägt statt Reben und Wein, das man nur mit Pfeil und Bogen zu betreten wagt statt mit Karst und Haue. **23** Das viermalige הָיָה spricht nicht für Jes; das zweite יִהְיֶה ist zu fassen = *wo stehen könnten* oder als Imperf. der Dauer = *wo bis jetzt stehen.* *Tausend Weinstöcke im Werte von tausend Sekeln,* also die teuersten Reben, ein Rebstock zu 1 Schekel = ungefähr 2,50 Mark resp. 3 Frs. **24** יָבֹא die 3. Pers. für das unbestimmte *man* vgl. zu רָפָא 6 10. שָׁמָּה *dorthin,* wo jetzt noch Reben stehen oder wo solche stehen könnten, wagt man sich nur mit Pfeil und Bogen. **25** Statt der Gärten finden sich Dornen. Das Imperf. יֵעָדֵרוּן ist zu erklären, wie יִהְיֶה v. 23. Für תָבוֹא *du kommst,* die 2. Pers. zur Bezeichnung des unbestimmten persönlichen Subjekts *man* Ges.-Kautzsch[26] § 144h, hat man יָבֹא wie v. 24 zu lesen. יִרְאַת" ist nicht etwa Subjekt, sondern Näherbestimmung des Verbums, die den Grund angiebt, warum man jenen Ort nicht betritt d. h. *aus Furcht vor etc.* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 118l; denn der neuen Entdeckung Jacobs ZATW 1898, 287 f., dass יִרְאַת שָׁמִיר וָשַׁיִת Name der Sense oder Hacke, des Beils oder eines ähnlichen eisernen Ackergeräts als des „Schreckens der Dornen und Disteln" sei, vermag ich nicht zu glauben. Nur als Weidetrift des Viehes kann die Wildnis noch gelten. Auch die dreifache Wiederholung von שָׁמִיר וָשַׁיִת v. 23 24 25 zeigt, wie stark die Redaktion hier eingegriffen hat.

Die ursprünglich auf die Heimsuchung Judas durch die Assyrer gehenden Worte Jes's sind durch die redaktionelle Behandlung so eingeleitet worden, dass sie auf das Endgericht bezogen werden konnten. Der scheinbar ganz zurücktretende Trost fehlt doch nicht; denn es sollte das ganze Cap. in einem Zuge gelesen werden, dafür sorgte die Klammer v. 17 und dann fehlte der Trost nicht. In dem Immanuel, so sah man es später an, ist der Messias für die Zeit dieses Gerichts verheissen und die Gerichte, der Hereinbruch der Feinde und die Verwüstung des Landes, werden als die „Wehen des Messias" חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ verstanden vgl. Mk 13 8 Mt 24 6 8, unter denen er geboren wird. Die messianische Fassung Immanuels, so fern sie auch Jes selber liegt, ist durch die Hinzufügung von v. 15 und wohl auch von v. 22a angedeutet, welche Verse an die Vorstellung von dem Aufenthalt des Messias in der Wüste Apk Joh 12 13 f. erinnern (Duhm), und lange vor der Zeit des NTs (vgl. Mt 1 23) schon üblich gewesen.

d) **8 1—4 Die Eroberung von Damaskus und Samarien,** durch zwei Handlungen des Propheten im Jahre 734 voraus verkündigt. In 7 1—16 wandte sich Jes an den Hof, mit 8 1—4 an das Volk. Beim Eintreffen des Angekündigten wollte er Beweise dafür haben, dass er die Ereignisse vorhergesagt habe; diese Beweise sollten die Wahrheit seines Wortes unbestreitbar machen und darum zum Vertrauen auf Gott antreiben. Jes erzählt auch hier selbst.

1 2 die Aufstellung einer grossen Tafel mit der Widmung: Dem Maher-schalal Chasch-baz! **1** Jes nimmt auf Gottes Befehl einen grossen גִּלָּיוֹן *Tafel* d. h. eine geglättete Platte aus Holz, Stein oder Metall, schreibt darauf בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ d. h. mit dem Griffel (stilus) des gewöhnlichen Mannes (אֱנוֹשׁ = אִישׁ), also in der allgemein üblichen Schrift, die jedermann verständlich ist, und nicht in irgend einer Geheimschrift. Von der gewöhnlichen damals üblichen Schrift giebt die Siloahinschrift die beste Vorstellung. Zu חֶרֶט und גִּלָּיוֹן vgl. Benzinger Archäol. § 40 S. 290. In der Widmung לְמַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז ist לְ nicht als die Inschrift anführend anzusehen, sondern לְ gehört zur Inschrift selber, wie das לְ sich regelmässig auf alten Siegeln findet vgl. Abbildungen bei Benzinger a. a. O. 258 f., ebenso Hes 37 16, und bedeutet „gehörig", „gewidmet". מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז *Raubebald Eilebeute* ist Bezeichnung des Assyrerkönigs Tiglat-Pilesar, den Hosea (5 13 10 6) König „Raufbold" nannte, wenn nicht etwa dort für מֶלֶךְ יָרֵב vielmehr מַלְכִּי רָב oder מַלְכִּי רָם „der grosse" oder „der hohe König" The Expositor Nov. 1897, 364; April 1898, 320 und ZATW 1897, 334—336 zu lesen oder mit Winckler (Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898, 1 31 f.) darunter der arab. König von Jathrib (l. מלך יתרב) zu verstehen ist. Jes nennt ihn: Rasch ist Raub, eilend Beute d. h. er ist einer, der rasch raubt und eiligst Beute davonträgt. מַהֵר ist Verbaladj. des Pi. wie Zph 1 14 *rasch*, parallel dem Partic. חָשׁ *schnell*. **2** Für וְאָעִידָה ist וְהָעִידָה *und nimm Zeugen* zu lesen; so übersetzt auch LXX, das א für ה ist Schreibfehler. לִי *mir* d. h. Jahwe; was Jes thun soll, geschieht im Auftrag Jahwes, und die Zeugen für die Aufstellung der Tafel durch Jes zeugen daher für Jahwe. Es sollen *zuverlässige* Männer sein d. h. bei den Mitbürgern als glaubwürdig in Ansehen stehen. Dass sie Jes befreundet waren, ist eher ausgeschlossen; ihre Glaubwürdigkeit konnte weniger in Zweifel gezogen werden, wenn sie Jes ferne standen. Unter den beiden Genannten ist nur Uria, der Oberpriester Ahas', bekannt, er erbaute den Altar zu Jerusalem nach dem damascenischen Muster II Reg 16 10-16. Die Ausführung des Auftrags durch den Propheten versteht sich von selbst wie 7 3-9.

3—4 Die Geburt eines Sohnes Jesajas und Benennung desselben mit dem Namen Raubebald-Eilebeute. **3** In die gleiche Zeit mit der Aufstellung der Denktafel v. 1 2 fällt die Geburt des zweiten Knaben Jes's: das וַיֹּאמֶר v. 3ᵇ ist gleichzeitig mit dem וַיֹּאמֶר v. 1; die Verba in v. 3ᵃ haben plusquamperfektische Bedeutung. הַנְּבִיאָה *die Prophetin* heisst die Mutter des Knaben, nicht weil sie selber Prophetin, sondern die Frau des Propheten, die „Frau Prophet", war. Hieraus ergiebt sich auch, dass Jes nur eine Gattin hatte und dass er den Titel נָבִיא trug. Der Titel ist geblieben, obschon die späteren Propheten von den früheren verschieden waren und daher Amos (7 14) ihn abgelehnt hatte. Vgl. auch zu 3 2. Die Namengebung erfolgt hier durch den Vater vgl. zu 7 14. **4** Die Begründung des Namens erklärt auch die Aufstellung der Tafel: Bevor ungefähr ein Jahr vorüber ist, wird der assyrische König die Hauptstädte von Aram und Ephraim erobert und ihren Reichtum als Beute weggeführt haben.

Die Zeit dieser beiden Handlungen ist nicht fraglich. Sie stehen in enger Beziehung

zu dem 7 1–16 Berichteten. In 7 1–16 ist bis zu dem Termin, da jeder die Rettung sehen kann, ein Zeitraum von höchstens neun Monaten gerechnet 7 14, und der Termin der völligen Besiegung der Feinde auf weniger als zwei bis drei Jahre angesetzt 7 16. Hier 8 1–4 verkündigt Jes, dass die Hauptstädte der Feinde ungefähr innerhalb eines Jahres fallen werden. Also erfolgt nach Jes zuerst die Geburt Immanuels, gleichbedeutend mit dem Rückzug der Feinde von Jerusalem 7 14, dann die Eroberung der Hauptstädte durch die Assyrer 8 4 und zuletzt die Verödung der feindlichen Länder 7 16, und die Handlungen von 8 1–4 fallen in die Zeit von 7 1–16, kaum ein wenig später, da noch niemand den Abzug der Feinde erwartete, da also Immanuel noch nicht geboren war, der übrigens mit Maher-schalal Chasch-baz nicht identisch ist. Jedenfalls hatte sich auch Ahas damals noch nicht um Hilfe an den assyrischen König gewandt; dann verlöre das Wort Jes's alle Kraft und die Herbeiziehung der Zeugen wäre völlig unverständlich, gerade wie wenn es erst nach dem Abzug der Feinde gesprochen wäre.

Es ist länger gegangen mit der Unterwerfung von Aram und Ephraim, als Jes erwartete. Wohl sind die Feinde durch den Zug der Assyrer nach Palästina bald zum Abzug genötigt und ist auch noch 734 ein Teil der Bewohner Ephraims weggeführt worden II Reg 15 29 ff., aber Damaskus ist erst im zweiten Belagerungsjahr 732 erobert und Samarien erst 721 gefallen. Jes hat dennoch seine Zeitbestimmungen aufgeschrieben, weil er sich bewusst ist, gleichwohl in der Hauptsache, in dem, worauf es ankommt, Recht zu behalten. 734 war doch nur der Anfang vom Ende und 734—721 nur eine Galgenfrist. Zugleich liegt wohl darin eine Hindeutung, dass Jes zwischen der Vorausverkündigung der Thatsache, nämlich des Untergangs von Aram und Ephraim, und der Bestimmung der Zeit ihres Eintritts unterschied. Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν heisst es Mk 13 32, und ganz genau fixierte Jes den Zeitpunkt nicht, sondern nennt nur überhaupt eine kurze Frist. Daraus darf man schliessen, dass er selber als den Inhalt der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung das gewisse Scheitern des ruchlosen Planes der Feinde gegen Jerusalem, nicht aber die Zeitangaben ansieht, und man darf sich diese Enthüllung psychologisch vermittelt denken durch die dem Propheten aufgegangene Erkenntnis von dem sittlichen Weltregiment Gottes, welches ein solches ruchloses Unternehmen nicht gelingen lässt. Damit ist natürlich das Geheimnisvolle der Offenbarung Gottes an den Propheten noch lange nicht erklärt und noch viel weniger geleugnet.

e) 8 5–10 Die Bestrafung der „ungläubigen“ Judäer und das Misslingen der Pläne der Völker. Der Abschnitt besteht aus zwei Teilen; ob sie zusammengehören, hängt von dem Urteil über den zweiten Teil v. 8b–10 ab. Vgl. unten S. 85 f.

5 zeigt, dass auch hier noch Jes's eigene Berichterstattung vorliegt und dass das Wort v. 6–8a in die gleiche Zeit mit 7 3 ff. fällt; vgl. 7 10 8 1. **6** Das erste Versglied: *Weil dies Volk die Wasser Siloahs verachtet, die sanft fliessenden* ist verständlich: die Judäer (vgl. v. 8 יְהוּדָה) verachten die לְאַט *gemächlich sanft* fliessende Quelle, die das Wasser vom Tempelberg, wahrscheinlich von der heutigen Marienquelle am östlichen Rande des Tempelbergs nach Siloah (Silwan) ZDPV 1888, 34 oder noch besser, da der Tunnel mit der Siloahinschrift durch den Tempelberg schon damals geschlagen war, nach dem oberen Teiche 7 3 abgab. Diese Quelle ist das Bild der Macht Jahwes, den Jes im Tempel thronen sah, und nicht des Königs Ahas, dessen Macht Jes sehr gering anschlägt und von dem er vielmehr Ruhe und Stillesein fordert; und die Judäer, die wie Ahas keine Augen des Glaubens haben, um die wahre Quelle der Macht dort in Jahwe auf dem Berge, von wo die Siloahwasser herkommen, zu sehen und ihr stilles, aber gewaltiges Wirken zu erkennen, haben kein Vertrauen auf Jahwe. Später ist von der Tempelquelle im neuen Jerusalem noch öfter die Rede, es

ist dann aber nicht mehr das gemächlich fliessende Wasser Siloahs, sondern ein kräftiger Strom, weil die Späteren das Sichtbare lieben Hes 47 1–12 Jo 4 18 Sach 14 8. Das zweite Glied ist verderbt. Die Übersetzung „und weil ein Sichfreuen stattfindet mit Rezin und dem Sohne Remaljas“ ist sprachlich kaum zu rechtfertigen und sachlich unglaublich, da nichts sonst auf eine mit den Feinden liebäugelnde Partei in Juda hinweist; das ganze Volk zittert vor Angst 7 2. Zu einer bessern Auffassung führt Hitzigs Vermutung, dass מְשׂוֹשׂ auf ein ursprüngliches מְסוֹס *sich verlaufen* zurückgehe. Nur darf dann nicht mit Giesebrecht מְסוֹס zu לְאַט gezogen = *die sanft fliessenden und sich verlaufenden Wasser* und der Schluss als Glosse betrachtet werden, Jahwes Hilfe verläuft doch nicht bald; sondern es ist mit Duhm und Cheyne das erst infolge der Verderbnis מְשׂוֹשׂ entstandene אֶת־ in מִפְּנֵי oder מִלִּפְנֵי *vor* zu verbessern und dann מָסוֹס Inf. abs. zu punktieren, wodurch man eine richtige Fortsetzung des Verb. fin. מָאַס erhält und weder genötigt wird, das כִּי vor מָאַס zu streichen und auch hier den Inf. מָאֹס zu lesen, noch יַעַן vor מסס zu wiederholen. Das Wortspiel מָאַס — מָסוֹס bleibt und der Sinn ist trefflich: *Weil dies Volk die Siloahquelle verachtet, die sanftfliessende, Und ganz verschmachtet* (ganz Verschmachten ist) *vor Rezin und dem Sohne Remaljas,* — so wird Jahwe diesem Verdursten abhelfen durch den Euphratstrom. 7 Das וְ vor לָכֵן ist ungewöhnlich im Nachsatz nach יַעַן, fehlt in LXX und ist daher als falsche Dittographie des letzten ו von v. 6 zu tilgen. עֲלֵיהֶם *über sie* ist ein Interpretament, das auch, wenn es mit LXX in עֲלֵיכֶם verbessert wird (so Guthe), zu früh kommt vgl. v. 7[b]. Zuerst *lässt* Jahwe die Wasser des Euphrats, die gewaltigen und vielen, *steigen,* das bedeutet מַעֲלֶה und nicht „heraufkommen lassen“. Ebenso ist *der König von Assur und seine ganze Herrlichkeit* Glosse, die das Bild nur verdirbt. Zu וְעָלָה ist הַנָּהָר Subjekt: der Euphrat tritt bei seinem Steigen über alle seine Betten, Kanäle (אֲפִיקָיו) und über alle seine Ufer; גְּדוֹתָיו statt גְּדִיוֹתָיו von גִּדְיָה *Ufer* vgl. König Lehrgeb. II § 127 II 3c S. 471 f. 8 bildet in seiner ersten Hälfte eine gute Fortsetzung zu v. 7: Der über die Ufer tretende Euphrat חָלַף בִּיהוּדָה *rückt ein* dringt ein *in Juda, überschwemmt und überflutet.* Mit dem Verschmachten v. 6 wird es dann ein Ende haben, wenn die Wasser bis an den Hals reichen vgl. 30 28.

Mit 8[b] beginnt etwas Neues. Das Bild der Überschwemmung v. 7 8[a] ist verlassen. Könnte man sich am Ende noch denken, dass die aus einem Fluss austretenden Wassermassen dessen *Flügel* heissen, so ist doch hier diese Vorstellung nicht möglich; denn die Spannweite der „Flügel“ des Euphrats ist viel grösser als die Breite des Landes Juda. Offenbar handelt es sich um die Flügel eines gigantischen Vogels, der sich auf das Land niederlässt, entweder um es auszurauben Hos 8 1 Hes 17 1–10 oder um es zu schützen. Das Letztere ist hier gemeint, weil nur so verstanden die Angabe von der das ganze Land überdeckenden Spannweite der Flügel einen Grund hat. Der schirmende Vogel ist aber das Bild für Jahwe, der sein Volk und Land schützt vgl. Ps 17 8 36 8. Auffallend ist, dass Immanuel angeredet wird, ob er nun bereits geboren ist oder nicht; denn das Land gehört doch nicht Immanuel vgl. 7 14. Nur wenn Immanuel als der Messias gefasst wird, kann Juda oder Pa-

lästina am Ende sein Land heissen; aber die Anrede des Zukünftigen ist auch dann schwer anzunehmen. Man liest daher besser mit DUHM unter Abtrennung des letzten Buchstabens von אַרְצֶךָ, wie am Ende von v. 10: כִּי עִמָּנוּ אֵל. Jahwe schützt das Land, *denn mit uns ist Gott.* Über die Herkunft von v. 8^b^ s. unten nach v. 10.

9 10 passen inhaltlich gut zu v. 8^b^; denn dem Schutz des Landes durch Jahwe entspricht das Misslingen jedes Angriffs der Völker. **9** fordert die Völker auf: רֹעוּ von רָעַע *seid böse, erbost euch,* וָחֹתּוּ *und seid erschreckt,* vor Schreck betäubt. Der zweite Imperativ nennt die sichere Folge des ersten vgl. GES.-KAUTZSCH26 § 110 f., das wiederholte חֹתּוּ hebt daher hervor, dass immer Schrecken das Ende ihrer Unternehmungen sein wird. An וְהַאֲזִינוּ *und horcht auf* hat WELLH. Deutsche Litzeitg. 1890 Nr. 31 Anstoss genommen und הֵאָזְרוּ *rüstet euch* vorgeschlagen, das zu dem parallelen רֹעוּ besser passt. Da aber LXX für רֹעוּ γνῶτε bietet, so wird nicht הַאֲזִינוּ dem unsicheren רֹעוּ anzugleichen sein, sondern umgekehrt. Man lese daher דְּעוּ: *Erkennt es, ihr Völker, und erschreckt, Horcht auf, alle Fernen der Erde!* Das erste וָחֹתּוּ hat man nicht zu tilgen, eher nach LXX וְ vor הַאֲזִינוּ und כֹּל. Welche erschreckende Erfahrung sie machen müssen, sagen v. 9^b^: *Rüstet euch und erschreckt!* und **10** *Fasst einen Plan, er geht in die Brüche; Beschliesst einen Beschluss, er kommt nicht zu Stande. Denn mit uns ist Gott!*

Die Herkunft von v. 8^b^–10. In einem Atemzuge ist v. 5–10 nicht geschrieben, v. 5–8^a^ gehen die Judäer in der verdienten Heimsuchung unter, v. 8^b^–10 werden sie vor jedem Angriff der Feinde gerettet. Der Bruch zwischen v. 8^a^ und 8^b^ ist unleugbar; es ist selbst möglich, dass etwas vor v. 8^b^ ausgefallen oder weggelassen ist, da das Suffix in כְּנָפָיו kein Substantiv hat, auf das es sich bezieht. Dass v. 5–8^a^ von Jesaja herrühren, ist keine Frage; ob auch v. 8^b^–10 ihm gehören, hängt sehr davon ab, wer die Völker v. 9 sind. Können es Aram und Ephraim sein, so gehen die Verse auf den Schutz Judas im syrisch-ephraimitischen Kriege. Aber die Völker ohne jede Beschränkung sind angeredet und die Syrer und Ephraimiten wohnen nicht am Ende der Erde. Will man sagen, dass sich Jes von diesen Nachbarn sofort der Gesichtskreis auf die ganze Erde und auf alle Zeiten erweitert habe, so stellt sich dem die Erinnerung an die Assyrer entgegen, deren Rüstungen gegen Juda nach Jes nicht erfolglos sein sollten, vgl. nur v. 7 8^a^, und die Einschränkung, dass es sich nur um böse Pläne der Völker gegen Juda handle, also die Assyrer, die im Auftrage Jahwes kommen, ausgenommen seien, legt einen Nachdruck auf רֹעוּ, den dies Wort nicht tragen könnte, auch wenn es fester stände. Es ist daher dem Schlusse nicht auszuweichen: v. 8^b^–10 stammen nicht von Jesaja und sind deshalb auch nicht von ihm später zu v. 5–8^a^ hinzugesetzt worden. Zu den von CHEYNE verglichenen Stellen 14 24–27 und 17 12–14 siehe unsern Kommentar.

Die Verse sind eine Hinzufügung aus späterer Zeit, um auch hier wiederum der Strafe das schliessliche Heil gegenüberzuhalten, das Israel in der Endzeit erfährt, wo Gott sein Volk vor den Feinden deckt und der Ansturm der Heiden nichts ausrichtet vgl. Hes 38 f. Jes 54 14–17 Ps 2 etc. Sie können, was wegen ihrer Unvollständigkeit (vor v. 8^b^ fehlt etwas) nicht unwahrscheinlich ist, anderswoher von dem Diaskeuasten entnommen und müssen nicht von ihm selber verfasst sein. Auch ist man nicht gezwungen, mindestens כִּי עִמָּנוּ אֵל auf Rechnung des Ordners zu setzen; denn schon der Verf. von v. 8^b^–10 kann mit diesem Worte, in dem er dem Glauben der nachexilischen Gemeinde Ausdruck verlieh, seine Strophen geschlossen haben. Der Refrain war dann für den Redaktor Anlass genug, dieses Stück v. 8^b^–10 in den Zusammenhang mit dem Immanuel 7 14 zu bringen; denn die spätere Zeit sah ihn für den Messias an und kehrte die Reihenfolge der Ereig-

nisse um: Für Jesaja war Immanuel das Zeichen für die Rettung in der syrisch-ephraimitischen Not und erst nach derselben folgte das Gericht durch Assur; für den Glauben und die Theologie des späteren Judentums ging dem Kommen des Messias und des Heils der letzte Ansturm der Völker voran. Hier v. 8 und 10 ist עִמָּנוּ אֵל das kurze bleibende Bekenntnis der jüdischen Gemeinde, 7 14 der bedeutungsvolle Ausruf bei dem Eintritt eines unerwarteten Ereignisses. Vgl. STADE ZATW 1884, 260, HACKMANN 70; auch PORTER a. a. O. S. 36 hat wenigstens für 8 10 diese Auffassung vertreten, 8 8[b] aber in die Linie von 7 14 gestellt, s. oben S. 78.

f) 8 11–15 **Nicht die verbündeten Könige Rezin und Pekach sind zu fürchten, sondern Jahwe.** Das Wort stammt aus den Schreckenstagen, in denen Jerusalem vor den beiden Königen Rezin und Pekach zitterte 7 2 8 6, und knüpft mit כִּי an den Gedankengang von v. 5–8[a] an. 11 ist prosaische Einleitung, die, wie Cap. 6, zeigt, auf welche Weise Jes Gottes Wort erhielt. Jes stand unter einer überwältigenden Macht, festgehalten und gebunden durch eine Hand von unwiderstehlicher Kraft. הַיָּד *die Hand* ist natürlich Gottes Hand vgl. Hes 3 22. בְּחֶזְקַת *als mich überwältigte, festpackte;* der Inf. wird fortgesetzt durch das Verb. fin. וְיִסְּרֵנִי, Imperf. Kal von יָסַר *zurechtführen, zurechtweisen.* Auch Jes zog es „auf den Weg des Volkes“, zu denken, zu reden und sich zu fürchten wie es; aber Gott hält ihn fest und weist ihn zurecht. 12 *Nennt nicht Verschwörung jedes, was dies Volk Verschwörung nennt, Und vor dem, was es fürchtet, fürchtet euch nicht und erschreckt nicht!* קֶשֶׁר *Verschwörung* ist das Bündnis von Rezin und Pekach vom Volke genannt, weil es den Zweck hat, die Ordnung in Juda zu zerstören vgl. Neh 4 2 (CHEYNE). Möglich ist auch, dass die Aufregung in Jerusalem hochverräterische Unternehmungen im eigenen Volke vermutete (DUHM); doch spricht Jes sonst nirgends davon. Die Änderung von קֶשֶׁר in קֹדֶשׁ oder קָדוֹשׁ, von SECKER vorgeschlagen und seither von Vielen auch von GUTHE gebilligt, ist gänzlich unnötig und hebt das originelle קֶשֶׁר auf. 13 Das zweite Glied *er* (Jahwe) *soll es sein, der euch Furcht und Schrecken einflösst* (מַעֲרִיץ ein Subst. = Gegenstand des Schreckens; vielleicht ist מַעֲרָץ zu lesen DUHM) ist der Gegensatz zu dem zweiten Gliede von v. 12, so wird auch das erste hier dem ersten dort entsprechen müssen. Trotzdem nun der Heilige zu fürchten ist Hos 11 9, ist der Gegensatz doch erst deutlich, wenn man mit DUHM, HACKMANN, RUBEN תַּקְשִׁירוּ liest; also ist nicht zu übersetzen: Jahwe der Heere sollt ihr heilig halten, sondern *Jahwe der Heere den haltet für den Verschwörer* d. h. Von den Verschworenen, von denen ihr meint, dass sie das Staatswesen stürzen werden, habt ihr nichts zu fürchten; der Hauptverschwörer ist Jahwe vgl. v. 7, von ihm kommt das Unheil v. 14 f. 14 וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ „und er wird sein zum Heiligtum“ ist nach der masoret. Abteilung das erste Satzglied. Danach misst sie ihm einen Sinn zu, der dem ganzen zweiten Teil das Gleichgewicht hält; מִקְדָּשׁ ist somit in der Bedeutung „ein schützendes Heiligtum“, „ein Asyl“ genommen vgl. Hes 11 16 und Ex 21 14 I Reg 1 50. Wie störend dieser Sinn für den Zusammenhang ist, erkennt man daran, dass fast allgemein לְמִקְדָּשׁ als unhaltbar betrachtet wird (DE LAGARDE vermutet dafür ein מֹקֵשׁ, das „Anstoss“ bedeuten soll; DUHM tilgt es als unrichtige Dittographie von לְמוֹקֵשׁ in der folgenden Zeile), und dass da, wo man es im Text belässt, man ihm einen den folgenden

Nomina parallelen Sinn „ein Heiligtum, von dem Verderben ausgeht“ zu geben sucht. Das Wort ist aber hier absichtlich eingesetzt, um auf die Endzeit, den Schutz, den Jahwe den Getreuen gewährt vgl. v. 8[b] und oben S. 85 f., hinzuweisen und den Trost nicht fehlen zu lassen; ursprünglich ist es jedoch nicht. Jes schrieb: *Er wird sein zu einem Stein, an dem man anstösst, Und zu einem Felsblock, über den man strauchelt, für die beiden Häuser Israels, Zu einer Falle und zu einer Schlinge für die Bürger Jerusalems* d. h. Jahwe der Verschwörer bereitet ihnen auf dem „Wege, den sie gehen“, Hindernisse und stellt ihnen Fallen, dass sie verderben. Übrigens ist Jerusalem kein richtiger Gegensatz zu den beiden Häusern Israels, und Ephraim kommt hier gar nicht in Frage; wie in Hosea oftmals Juda eingesetzt ist, damit der Prophet auch zeige, dass er Judas Verhalten und Schicksale kenne (z. B. Hos 1 7 4 15 5 5 10 12 ff. 6 4 11 etc.), so ist hier die Beziehung auf Ephraim eingetragen und ursprünglich stand dafür לְאִישׁ יְהוּדָה oder לִיהוּדָה, wobei noch möglich ist, dass לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ früher an erster Stelle stand vgl. zu 1 1. **15** בָּם *unter ihnen,* das Suff. bezieht sich nicht auf Stein und Fels, sondern auf Jerusalemer und Judäer, also: die Mehrzahl von ihnen kommt zu Fall und zerschellt, wird vom Verderben ereilt. Vgl. 28 13[b]. Jes vollführt die Absichten des Verschwörers vgl. 6 9–11. Im NT ist der Vers nicht nur allgemein, wie das schon die Hinzufügung לְמִקְדָּשׁ v. 14 thut, sondern speziell messianisch gefasst vgl. Mt 21 44 Lk 2 34 Rm 9 33 I Pt 2 8; bei Jes aber ist es Jahwe, der die Judäer und zwar in nächster Zukunft zu Fall bringt.

g) **8 16–18 Jesajas Schmerz und Hoffnung.** Die Worte bilden den Abschluss der Reihe von Aufzeichnungen des Propheten in 6 1 resp. 7 1—8 14. **16** Die plene geschriebenen צוֹר und חֲתוֹם wären auffallende Imperative vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 n; zudem fehlt eine Einführung wie „Jahwe sagte zu mir“ und entspricht den Imperativen die Fortsetzung וְחִכִּיתִי *und ich will harren* v. 17 nicht. Plenescription spricht auch nicht für den Inf. constr., der ausserdem als einzige Verbalform im Satze zu wenig Gewicht hätte. Man wird darum Inf. absoluti lesen müssen, also חָתוֹם punktieren und צוֹר für צָרוֹר gelten lassen; die gleiche Konstruktion, Inf. abs. und darauffolgendes Perf. mit ו convers., findet sich Jer 7 9 10 (Duhm). Somit: Nichts giebt es für mich als *verwahren* (von צָרַר = „einbinden“) *die Offenbarung, versiegeln die Lehre in meinen Jüngern und dann etc.* Die תְּעוּדָה *Bezeugung, Offenbarung* ist nicht nur in v. 12 f. zu suchen, sondern umfasst die ganze Jes zuteil gewordene Kundgebung des göttlichen Willens, bes. 6 3 9–11; 7 7–9 8 1–8[a] und שְׁאָר יָשׁוּב 7 3, kurz zusammengefasst in 7 9[b], und die תּוֹרָה *Weisung, Lehre,* die der Prophet zu geben hat, heisst Glauben, Stillesein und Ruhe halten 7 4. *Seine Jünger* sind die lebendige Urkunde, in die er in wohlbezeugter Form Bezeugung und Weisung niederlegt, d. h. ihnen prägt er sie tief und unvergesslich ins Herz. Von einer wirklichen Niederschrift ist hier nicht die Rede. Seine Jünger sind nicht Schüler, die das Prophetentum lernen wollten, zu dem Gott berufen musste, sondern seine Anhänger, die, welche sein Wort nicht nur hörten, sondern auch Einsicht und Verständnis hatten (6 9), die Wenigen, die nicht straucheln vgl. v. 15. Die Worte sind eine Ergänzung von Cap. 6: Hoffnungslos ist Jes in Hin-

sicht auf das Volk, Schmerz erfüllt ihn über den Untergang desselben; aber „ein Rest kehrt um“ 7 3, eine kleine Jüngerschar ist da und Jahwe, den er im Tempel gesehen hat 6 1 8 18, ist seine Hoffnung. Vgl. auch unten nach v. 18. **17** Darum verliert Jes den Glauben und die Hoffnung nicht, auch wo das Volk nichts mehr hoffen kann, weil Jahwe vor ihm das Angesicht verbirgt. Aber wie tief Jes um sein verlorenes Volk trauert, spürt man seinen Worten ab; er empfindet wie Mose nach Num 14 11–20 und Jeremia 8 23 9 1 2, wie Jesus Lk 19 41 f. und Paulus Rm 9 2 f. **18** Jes hofft, sind doch er selber und seine Söhne ein Wunder unter Israel, Sinnbilder und Vorbedeutungen der Zukunft, er als der Prophet und Vertreter Jahwes, dessen Wesen und Willen, dessen Macht und Herrlichkeit er kennt, und seine Söhne mit ihren bedeutungsvollen Namen, die sie von Jahwe bekommen haben und die jeden an die Zukunft und an den, der sie gestaltet, erinnern. *Jahwe der Heere, der auf dem Berge Zion wohnt,* hat Jes und seine Söhne zu Zeichen der Zukunft gesetzt; mit der Näherbezeichnung Jahwes hebt Jes nicht die ewige Bedeutung Zions als der Wohnstätte Gottes hervor, sondern er erinnert an das eigene Erlebnis dort im Todesjahre Usias, an die Berufungsvision, in der ihm die alle Welt erfüllende Herrlichkeit und erhabene Majestät des dort thronenden Königs offenbar geworden ist. Nicht auf den Ort, sondern auf das dort Geschehene, das ihm Jahwe als den Mittelpunkt und Lenker der Geschichte gezeigt hat, legt Jes Gewicht. Wer diese Erklärung von הַשֹּׁכֵן für gewaltsam ansieht, wird die Annahme von Winckler, Volz, Cheyne billigen, dass הַשֹּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן ein späterer Nachtrag von anderer Hand sei.

Die Begegnung Jes's mit Ahas hat der Religion den Ausdruck „Glauben“ geschenkt vgl. S. 78; die ganze Geschichte jener Tage hat aber noch in anderer Weise eine neue Aera in der Geschichte der israelitischen Religion, ja der Religion überhaupt, eingeleitet. Hier löst sich, was bis dahin für untrennbar angesehen war, Jahwe und Israel, Religion und Nation, religiöse Gemeinschaft und politische Zusammengehörigkeit. Was Amos und Hosea damit, dass sie gerade in dem Untergang des Staates eine Selbstbehauptung Jahwes verkündigten, unbewusst vertreten, ist bei Jesaja 8 16–18 zur Aussprache gekommen: Die Religion ist nicht gebunden an die Formen des politischen Lebens und damit — das liegt in der Konsequenz dieser Feststellung — auch nicht an die Formen einer kirchlichen Organisation. Es giebt eine religiöse Gemeinschaft, gelöst von allen nationalen Formen, aufrecht erhalten ohne Übung ritueller Gebräuche, zusammengehalten durch ein geistiges Band allein, durch die vertrauensvolle Hingabe an Gott, an seine „Bezeugung“ und seine „Weisung“. Dieser geistigen Gemeinschaft, die Jes in seinen Jüngern in den Anfängen verwirklicht sieht, gehört die Zukunft. Die Religion ist über die Stufe der Volksreligionen emporgehoben. Vgl. Robertson Smith The Prophets[2] 274 f.

Da v. 16 „wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke klingt“ (Duhm) und überhaupt nicht an ein sofortiges Niederschreiben jeweilen nach dem Erlebnis zu denken ist, so lässt sich nicht entscheiden, wann die ganze Erzählung über Jes's früheste Erlebnisse von der Berufung bis zum syrisch-ephraimitischen Kriege Cap. 6—8 aufgeschrieben ist. Vielleicht geschah es, wie Duhm bemerkt, „im Zusammenhang mit dem 30 8 erwähnten Schriftchen“, doch wäre auch schon eine frühere Zeit möglich, als Jes die Stunde des Gerichts über Juda für gekommen erachtete.

h) 8 19—9 6 Der Untergang des Volkes und der ideale König der Zukunft. Die beiden Hauptgedanken von 8 16–18 sind in diesem Abschnitt auf besondere Weise entwickelt: Jes hatte recht, wenn er einerseits in Hinsicht auf sein Volk alle Hoffnung aufgab, wenn er aber doch andrerseits im Hinblick auf die Zukunft nicht verzweifelte.

Trotz diesem Zusammenhang mit 8 16–18 stammt nur sehr wenig aus 8 19—9 6 von Jes selber; besonders die Hoffnung, die hier den Ausdruck findet, ist eine ganz andere, als Jes sie hegte. Nicht vom Königtum, selbst von einem noch so idealen, erwartete Jes das Heil, sondern von Jahwe selber und von einer religiösen Gemeinschaft. Vgl. übrigens zu 9 1–6 unten S. 94 f. Die Hand des Redaktors zeigen deutlich v. 19 20 und 23.

α) 8 19–23$^{a\alpha}$ Das Unglück derer, die sich nicht an תּוֹרָה und תְּעוּדָה halten. In diesem Abschnitt liegt ein Bruch vor zwischen v. 20$^{b\alpha}$ und v. 20$^{b\beta}$ (nach הַזֶּה). Denn mit v. 20$^{b\beta}$ beginnt der Singular, vgl. לוֹ v. 20$^{b\beta}$, וְעָבַר etc. v. 21 f.; ebenso erscheint v. 21 ein femin. Suffix in בָהּ, das kein Nomen hat, auf welches es sich bezieht. **19—20**$^{b\alpha}$ sind redaktionell: denn v. 19 f. beziehen sich zurück auf v. 16, wobei die Reihenfolge von תְּעוּדָה und תּוֹרָה umgestellt ist; die Jünger, von denen Jes v. 16 redet, werden vom Redaktor v. 19 angeredet אֲלֵיכֶם, dabei hat der Redaktor die zu seiner Zeit lebenden „Jünger" im Auge, die sich an die Thora und Teʿuda seiner Zeit d. h. an das Gesetz Moses und vielleicht an die prophetische Bezeugung desselben halten, und stellt ihnen den Unglauben und Aberglauben ihrer Zeitgenossen entgegen, der in Nekromantie und dergleichen besteht. Die Verse sind sehr verschieden erklärt. Meist lässt man bereits in v. 19 mit הֲלֹא den Nachsatz beginnen, der der Aufforderung zum Aberglauben (v. 19^{a}) die abweisende Antwort entgegenstellen soll: (so sage ich oder so sollt ihr sagen:) *Soll nicht vielmehr ein Volk seinen Gott befragen? Soll man etwa um der Lebendigen willen die Toten befragen?* Das hat aber einmal das Missliche, dass man von הֲלֹא nur das הֲ, nicht aber das לֹא bis ans Ende wirken lässt; dem hilft Duhm damit ab, dass er die letzte Frage für Glosse ansieht, während LXX durch die Einsetzung von τί ἐκζητοῦσι „warum fragen sie" Ordnung schafft. Aber die weitere Schwierigkeit bleibt, dass der Totenbeschwörung der Glaube an die Volksgötter und nicht der Glaube an Jahwe gegenübergestellt wird. Das müsste man vom Propheten erwarten nach v. 16–18 und nach 6 3, aber ebenso vom späteren Redaktor, der doch gewiss auch Jahwe allein als Gott anerkennt. Es ist daher mit Oettli ZSchw 1885, 149—152 von דִּרְשׁוּ an in v. 19 alles als Rede der Verführer und v. 19^{b} als die Begründung der Aufforderung zur Totenbefragung zu betrachten: „Ist es nicht ganz natürlich, dass ein Volk sich Rates erhole bei seinen Manen, für die Lebenden bei den Toten?" בְּעַד = *für* steht ganz ebenso bei דָּרַשׁ Jer 21 2, und die Bedeutung von אֱלֹהִים = *Manen,* die nach I Sam 28 13 möglich ist, wird hier durch das parallele מֵתִים *die Toten* sichergestellt. Zu vergleichen ist auch die treffliche Parallele Dtn 18 9–15, wo wie hier der Nekromantie die Prophetie entgegengesetzt wird; diese Stelle scheint dem Redaktor im Sinne gewesen zu sein. Die Nekromantie hat in Israel immer eine wichtige Rolle gespielt, vgl. I Sam 28 Dtn 18 Lev 19 31 II Reg 21 6 Jes 65 4. Hier werden genannt: 1) die אֹבוֹת, die Totengeister, die ein בַּעַל אוֹב resp. eine בַּעֲלַת אוֹב d. h. ein Inhaber, Besitzer eines Totengeistes, ein „Medium" zum Erscheinen und Reden bringen könnte; 2) die יִדְּעֹנִים „die Wissenden", d. h. nicht die Zaubereikundigen, sondern je der spezielle, dem Wahrsager vertraute, bekannte Geist, der Wahrsagegeist (vgl. Act 16 16: παιδίσκη ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα). Die Totengeister *flüstern* מְצַפְצְפִים wie 29 4 und *murmeln;* wie aller Klang und alle Farbe, ist auch der Klang ihrer Stimme im Totenreiche verschwunden. **20** Gegen-

über den Auffassungen, welche den engen Zusammenhang mit v. 19 aufheben und den Bruch in v. 20 verkennen, also entweder v. 20 als Vordersatz mit v. 21 als Nachsatz verbinden: „Zur Lehre und zur Offenbarung! Wenn nicht also sprechen die, welchen jetzt keine Morgenröte ist, so werden sie etc.“ oder v. 20 als selbständigen Satz übersetzen: „Zum Gesetz und Zeugnis! fürwahr so wird sprechen, der keine Morgenröte hat“ — nämlich, wenn es zu spät ist (so Duhm mit der notwendigen Veränderung von יֹאמְרוּ in יֹאמַר), ist auch hier derjenigen Oettlis der Vorzug zu geben. Die Einrede gegen die Aufforderung zur Nekromantie fällt erst v. 20 ein und zwar mit einem neuen Vordersatz, dessen Nachsatz mit אֲשֶׁר beginnt: *„Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie* (die Verführer) *sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot.* Nur darf man nicht לוֹ distributiv („jeder von ihnen“) fassen, sondern hat anzuerkennen, dass mit אֲשֶׁר ein vom Redaktor vorgefundenes und mit dem Vordersatz v. 19 $20^{ab\alpha}$ eingeleitetes Fragment beginnt. Ob אֲשֶׁר zum Fragmente gehört oder auch noch vom Redaktor herrührt, ist nicht auszumachen, auch nicht, ob לוֹ auf den Einzelnen im Volk oder auf das ganze Volk geht, das kein Morgenrot, keine Hoffnung auf Glück hat; denn das Fragment ist verstümmelt und der Defekt vom Redaktor so repariert, dass v. 19f. jetzt sagen: Ausserhalb von Gesetz und Zeugnis kein Heil! **21**f. Schilderung der hoffnungslosen Verzweiflung in Worten, die wie v. $20^{b\beta}$ jesajanisch sein können. Zu vergleichen ist damit Am 8 11–14, wo von dem Verschmachten und Verzweifeln der von Gottes Wort Verlassenen die Rede ist. Hier handelt es sich offenbar um wirkliche Verhungerung, die macht die Gottlosen so wütend, dass sie den König, der nicht helfen kann II Reg 6 26–31 Hos 10 3, und Gott, der nicht helfen will, verfluchen (vgl. zur Verfluchung des Königs I Reg 21 10 und zu der Gottes Apk Joh 16 11 21). בָּהּ bezieht sich, wie der Sinn erfordert, auf ein in dem abgebrochenen Stück vorangegangenes אֶרֶץ. Die Abteilung der Verse ist hier nicht gut: Wie [אֲשֶׁר] אֵין־לוֹ שָׁחַר noch zu v. 21 zu stellen wäre, so gehörte der Schluss von v. 21, וּפָנָה לְמָעְלָה, zum Folgenden, das das Correlat dazu bildet, **22**^{a}. Wohin sich die Verhungernden wenden, nirgends zeigt sich eine Hilfe, das Ende ist *Angst und Finsternis, drangsalvolles Düster* wörtlich: Finsternis (מְעוּף stat. constr. von מָעוּף?) der Drangsal *und in tiefes Dunkel sind sie verstossen.* Nacht wird es über ihnen und die Hoffnung auf einen neuen Tag, auf ein Morgenrot giebts für sie nicht. מְנֻדָּח *verstossen, gejagt* giebt nur einen Sinn, wenn man dazu אֲפֵלָה als Casus der Richtung fasst: *und in Dunkelheit gejagt* scil. ist er resp. sind sie, die Verhungerten, vgl. Jer 23 12. So Duhm. Vgl. übrigens zu 5 30.

23$^{a\alpha}$ *Denn nicht ist Düster, wo Drangsal ist* hebt v. 22 auf, denn dort ist das Gegenteil gesagt; hilft man wie Guthe damit, dass man, ohne durch den Text dazu berechtigt zu sein, die beiden Glieder in eine verschiedene zeitliche Sphäre rückt: „denn nicht wird Düster bleiben, wo Drangsal war“, so ist das כִּי *denn* unerklärt. Fasst man mit Duhm das Sätzchen fragend: „Denn ist nicht Düsterheit dem, dem Drangsal ist?“, so erhält man eine Glosse zur Rechtfertigung des beliebten Bildes der Dunkelheit; Cheyne stimmt bei und liest gleich הֲלֹא. Eine Glosse scheint das Sätzchen am ehesten zu sein, vielleicht steckt darin eine Bemerkung über die richtige Lesung von מְעוּף v. 22, wie z. B. eine solche sich in Ps 40 8 in Betreff einer Variante von לִי und עָלַי findet, s. ZATW 1896, 293. Also

etwa: Es ist מְעוּף zu lesen; denn ein Land (לָהּ hat dieselbe Beziehung wie בָּהּ), das מוּעָק hat, hat nicht מוּעָף. Wenn man nur besser wüsste, was מוּעָף bedeuten soll!

β) 8 $23^{a\beta}$—9 6 der ideale König der Zukunft. **$23^{a\beta b}$** ist redaktionelle Klammer zur Herstellung der Verbindung zwischen v. 21f. und dem Gedicht 9 1–6, das von dem Zusammenbruch der feindlichen Weltmacht und Wiederaufrichtung des davidischen Reiches handelt. v. 21 f. ist es Nacht, 9 1 geht dem Volk in der Finsternis ein grosses Licht auf. Nun fasst der Redaktor in beiden Stellen die Nacht als Bild für das Exil (ob für v. 21f. mit Recht, ist nicht sicher) und erinnert sich daran, dass Tiglat Pilesar nach II Reg 15 29 die nördlichen Teile Israels, unter denen Naphtali genannt wird, 734 v. Chr. wegführte. Das ist für ihn das Ereignis, worauf er die Schilderung 8 21f. bezieht, und die Verheissung für das „Volk in der Finsternis" 9 1 gilt natürlich auch den damals 734 v. Chr. Weggeführten. So scheidet der Redaktor zwischen der früheren Zeit (כָּעֵת הָרִאשׁוֹן = *um die frühere Zeit*) und der späteren הָאַחֲרוֹן, zwischen der Schmach קָלוֹן der Vergangenheit und der Ehre, dem Glanz und der Herrlichkeit כָּבוֹד der Zukunft. הֵקַל *Schmach hervorbringen* und הִכְבִּיד *Ehre hervorbringen* sind kausative Denominativa von קָלוֹן und כָּבוֹד, sie stehen absolut, Gott ist Subjekt und אַרְצָה *nach dem Lande* wie דֶּרֶךְ sind Objekte zur Bestimmung des Ortes, wohin Gott Schmach und Ehre bringt. Die Namen im zweiten Gliede bezeichnen im Allgemeinen dieselben nördlichen Gegenden wie *Land Sebulon* und *Land Naphtali* im ersten; es sind die Namen, die später gebräuchlich waren: 1) דֶּרֶךְ הַיָּם wohl die Gegend an der späteren via maris, an der Karawanenstrasse von Damaskus zum Mittelmeer, welche nördlich vom See Genezaret bei der „Brücke der Töchter Jakobs" (Dschisr Benāt Jaʿkūb) den Jordan kreuzte vgl. Bädeker Paläst.^{4} S. 295; 2) עֵבֶר הַיַּרְדֵּן πέραν τοῦ Ἰορδάνου Mk 3 8 Mt 19 1 *das Gelände im Osten des Jordans* = Gilead II Reg 15 29; und 3) גְּלִיל הַגּוֹיִם *der Bezirk der Heiden,* ein Bezirk mit stark gemischter Bevölkerung Γαλιλαία ἀλλοφύλων I Mak 5 15, sonst auch bloss אֶרֶץ הַגָּלִיל I Reg 9 11, הַגָּלִיל Jos 20 7 21 32 oder הַגָּלִילָה II Reg 15 29 geheissen. Mt 4 12–16 sieht diese Verheissung durch das Auftreten Jesu in Kapernaum erfüllt; für den Redaktor handelt es sich kaum um eine besondere Thatsache, die er erlebt und die Galiläa zu Ehren gebracht hätte (oder sollte man an I Mak 5 20–23 den Zug Simons nach Galiläa denken?), sondern um eine Schlussfolgerung aus der allgemeinen Theorie einer Wiederherstellung Israels in der Zeit des Heils. Der Schmach der Vergangenheit resp. Gegenwart muss die Ehre der messianischen Heilszeit die Wage halten.

9 1–6 Das Gedicht. Strophe 1: v. 1 2 Der Aufgang des grossen Lichts und die Freude der Leute im Lande des Dunkels. **1** Der verbindende Vers 8 23 wandte das Perf. prophet. הִכְבִּיד an, wie der Dichter in seinem Gedicht, der die Leser sofort in die Zeit der Erfüllung versetzt: die Finsternis ist bereits zerstreut und das grosse Licht aufgegangen, die feindliche Macht gebrochen und der Messias König auf dem Throne Davids. הָלַךְ *wandeln* und יָשַׁב *wohnen* haben beide die Bedeutung von *leben. Das Volk,* nicht nur die Weggeführten von 8 23^{a}, lebt *in Finsternis, in umnachtetem Lande;* צַלְמָוֶת ist nicht צַלְמוּת oder צַלְמוּת zu lesen und von einem im Hebr. fehlenden צלם

„finster“ abzuleiten, sondern nach der Tradition als „Todesschatten“ = „dunkelste Finsternis“, viell. eine in einem Wort geschriebene Status-constructus-Verbindung, zu fassen s. Nöldeke ZATW 1897, 183—187. An die Unterwelt ist dabei nicht gedacht, sondern an einen Zustand der Unfreiheit und an eine Zeit des Unglücks, wo das Joch eines fremden נֹגֵשׂ v. 3 auf den Israeliten lastet. Auf einmal wird es Tag werden, die Nacht der Unfreiheit und des Unglücks ist vorüber, die neue Zeit der Freiheit und Herrlichkeit bricht an. Zu dem Stat. constr. vor einem mit Präposition eingeleiteten Nomen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. **2** Über den Anbruch des neuen Tags ist der Jubel gross. Der masor. Text ist offenbar verderbt: „Du machst der Heiden viel, darum machst du der Freuden nicht viel“ Luther; aber selbst die revidierte Bibelübersetzung hat nicht gewagt, richtig zu ändern, sondern nur der Masora, die לוֹ für לֹא vorschlägt, zu folgen: „Du machest des Volkes viel, du machest gross seine Freude“, und doch ist nach dem Parallelismus הַשִּׂמְחָה und den Verben im zweiten Versgliede (שָׂמַח und גִּיל) unzweifelhaft für הגוי לא (einst mit א statt ה geschrieben הגילא) zu lesen הַגִּילָה *der Jubel* vgl. 65 18. Sellins הַגְּאוּלִם „die Erlösten“ ist daher so wenig annehmbar, wie sein הוֹרַדְתָּם „du hast sie hinabgeführt“ (doch wohl nicht nach Scheol?) für הִגְדַּלְתָּ v. 2b (Serubb. S. 215). Angeredet ist mit לְפָנֶיךָ Jahwe, wie v. 2a und 3; aber Duhm wird Recht haben, dass er dieses לְפָנֶיךָ als Glosse betrachtet, die einem Schreiber aus Erinnerung an das „sich freuen vor Jahwe“, an die Kultusfreude in die Feder floss. שִׂמְחַת בַּקָּצִיר wie יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ v. 1. Wie die Feste und der Krieg die Höhepunkte im Leben der alten Israeliten waren, so blieb für alle Zeit die Freude am Feste nach vollendeter Ernte und beim Beuteverteilen nach gewonnenem Sieg der Ausdruck für die höchste Freude.

Strophe 2: v. 3 4 Der Grund der Freude ist erstlich der Sturz des Bedrückers. **3** enthält zwei Langzeilen, die man nicht durch Weglassung von שֵׁבֶט הַנֹּגֵשׂ בּוֹ mit Guthe verstümmeln darf: *Denn das Joch seiner Last und den Stab auf seinem Nacken Den Stock seines Treibers zerbrichst du wie am Tage Midians.* Die Singularsuffixe gehen auf הָעָם v. 1, wie die Plurale v. 1 und 2. Zu סֻבֳּלוֹ mit dag. forte dirimens und nachklingendem ŏ von סֹבֶל *Last* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 q. מַטֵּה שִׁכְמוֹ *der Stab auf seinem Nacken* wird als der Stab, der zur Züchtigung auf den Nacken niederfällt, erklärt. Aber warum auf den Nacken, den ohnehin das Joch schützt? und warum gebraucht der „Treiber“, נֹגֵשׂ, noch neben dem Stock einen Stab? Man lese mit Studer u. a. für מַטֵּה vielmehr מֹטַת = מוֹטַת *den Jochhaken* (jetzt im Plural *ez-zaghālīl* geheissen), der mittelst eines Strickes an den Hals festgebunden wird, also *am Nacken, an der Schulter* liegt vgl. 58 6 9 Lev 26 13 Hes 34 27 und ZDPV 1889, 157—166 bes. 160. Also: Joch, Jochhaken und Treiberstock zerbricht Jahwe dem Tyrannen des Volkes. *Wie am Tage Midians* d. h. wie damals, als Gideon die Macht der Midianiter brach Jdc 6—8. **4** כִּי parallel dem כִּי von v. 3. Der Tyrann ist gestürzt, seine Krieger erschlagen und was noch an den Krieg erinnert, wird durch Feuer vernichtet: *jeder Schuh der im Schlachtgetöse Beschuhten* d. h. jeder Soldatenschuh, und *jeder Mantel, der in Blutlachen dahingeschleift ist* d. h. jeder Kriegsmantel, der mit den

Spuren des Krieges befleckt ist. Vgl. Hes 39 9 10 Hos 2 20 Sach 9 10 Ps 46 10 76 4. Im Blick auf diese Stellen hat Cheyne andere Stücke der kriegerischen Ausrüstung hier vermutet; doch ist der Text dann etwas stark zu ändern, aber der Sinn bleibt derselbe.

Strophe 3 (v. 5) und 4 (v. 6): Ein weiterer Grund der Freude ist die Geburt des Messias und seine segensreiche Regierung. Das ist das Höchste, was der Dichter hofft, und in den Jubel über die Erfüllung stimmt er selber mit ein (vgl. לָנוּ v. 5). 5 Ein Sprössling aus dem königlichen, nach v. 6 davidischen Hause wird geboren und wirklich zur Regierung gelangen. Die Imperf. consec. וַתְּהִי und וַיִּקְרָא sind wie die Perfecta Schilderung der bereits erfüllt gedachten Zukunft. וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ *die Herrschaft kommt auf seine Schulter* will nicht die Last, die das Regieren einem Regenten auferlegt, hervorheben, sondern sagen, dass der יֶלֶד wirklich zur Regierung kommt; denn er trägt das Insigne, das Symbol des Königs, d. h. vielleicht den Königsmantel, auf seiner Schulter vgl. 22 22 (Duhm). וַיִּקְרָא beginnt die zwei letzten Zeilen der Strophe, die sich zwischen יוֹעֵץ und אֵל scheiden; als Subjekt ist, wenn man Kal beibehält, Gott zu denken, doch liest man besser mit LXX das Niph. וַיִּקָּרֵא. Die Ehrennamen des יֶלֶד bilden nicht einen einzigen Namen: Wunderbares-beschliesst-Gott-der Starke-der Ewig-Vater-der Friedefürst (Luzzatto); aber es sind auch nicht nur die letzten vier Wörter zu zwei Bezeichnungen zu verbinden, sondern ebenso die vier ersten, sodass wir im Ganzen vier Namen erhalten, die je aus zwei zusammengestellten Nomen bestehen: 1) פֶּלֶא יוֹעֵץ *Wunderrat* = ein Wunder, der Wunderbarste unter den Ratgebern vgl. für diese Kombination zweier Nomina, von denen das zweite die Sphäre, das Genus des ersten angiebt, Ges.-Kautzsch[26] § 128 l; die Punktation פֶּלֶא mit ◌ֶ, die Kimchi fordert und auch Bär-Delitzsch vorzieht, soll die Zusammengehörigkeit der beiden Wörter resp. den stat. constr. des ersten andeuten. Die Fassung als Sätzchen: „Wunderbares ist er ratend“ kommt für den Sinn auf dasselbe hinaus. 2) אֵל גִּבּוֹר *Gottheld,* die Verbindung ist dieselbe wie bei פֶּלֶא יוֹעֵץ: ein Gott unter den Helden, d. h. nicht nur ein gewöhnlicher Held, sondern ein „Gott“, mit einer Kraft ausgerüstet, die den gewöhnlichen Helden abgeht. Über den göttlichen Ursprung sagt der Name nichts vgl. II Sam 14 17 20 Sach 12 8. 3) אֲבִי־עַד von Guthe mit *Ewiger* übersetzt und danach, wie früher s. Zukunftsbild des Jes 1885 S. 8 41, = „Vater“ d. h. Besitzer „von Ewigkeit“ gefasst. Aber אָב hat im Hebr. nirgends die Bedeutung von Besitzer, Eigentümer, auch die Eigennamen wie Abital, Abigail, Abieser, Absalom etc. sind anders zu erklären, nämlich als Nominalsätze, wie schon die beiden ersten, die Frauennamen sind, nahe legen, vgl. Kerber Hebr. Eigennamen 59 ff. Darum ist auch die Vermutung Cheynes אֲבִי־הֹד „Vater der Pracht, Majestät“ (הוד) = „Majestätischer“ nicht annehmbar; und man hat auch hier wie 22 21 (vgl. Gen 45 8 I Mak 11 32) אָב „Vater“ als Würdenamen zu fassen und אֲבִי עַד = *Vater* Versorger seines Volkes *auf ewig,* „bleibender Versorger“ zu verstehen vgl. גְּבֶרֶת עַד „Herrin für immer“ 47 7, woraus sich weiter ergiebt, dass עַד nicht den Sinn von unendlicher Zeit hat. Ganz verfehlt ist die Übersetzung von Sellin Beiträge zur isr. u. jüd. Relgesch. II, 220 „Vater der Vor-

zeit d. i. aus dieser stammend, also = David"; wenn עַד „Vorzeit" bedeuten könnte, müsste man erst noch „Sohn" und nicht „Vater" der Vorzeit erwarten vgl. Mch 5 1. Aber auch die vielfach beliebte Fassung *Beutevater* ist abzulehnen, da עַד als *Beute* nur in Gen 49 27 gesichert scheint und אֲבִי auch bei dieser Erklärung dem unerweislichen Sinne von Inhaber nahekäme; dass dagegen diese Bedeutung zwischen אֵל גִּבּוֹר und שַׂר שָׁלוֹם wohl passte, kann nicht geleugnet werden, das gilt jedoch ebensosehr von *Vater für immer*. Denn gerade als der Versorger seines Volkes wird er 4) auch ein שַׂר שָׁלוֹם *Friedefürst*. Wunderbarer Rat ist ihm eigen und göttliche Kraft, die verwendet er als Vater des Volks und als Gebieter des Friedens, vgl. Mch 5 4. **6** Das Friedensreich des Messias nimmt kein Ende. Das Mem finale in לםרבה weist darauf hin, dass hier ein alter Fehler vorliegt, höchst wahrscheinlich hervorgerufen durch unrichtige Dittographie der beiden letzten Buchstaben von [שׁ]לם am Schluss von v. 5. Man hat daher לם zu tilgen und רַבָּה *gross ist* zu lesen; denn ein מַרְבָּה als Infinitivnomen giebt es nicht und die Einführung durch לְ verwickelt die Konstruktion. Also: *Gross ist die Herrschaft* der Glanz des Regenten *und dem Frieden kein Ende Auf dem Throne Davids und über seinem Reiche*, soweit der Sprössling der davidischen Familie regiert, herrscht Friede. לְהָכִין *Da er* sein Reich *festigt* (הָכִין sagt nicht, dass es vorher schon existierte, *errichten* ist vielleicht die bessere Übersetzung) *und stützt durch Recht und Gerechtigkeit.* מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם *Von nun an* d. h. von dem Zeitpunkt der Erfüllung an, in den sich der Dichter versetzt hat, *bis in Ewigkeit*. Damit ist nicht dem יֶלֶד eine bleibende Herrschaft, aber dem von ihm aufgerichteten Reiche eine immerwährende Dauer zugesagt. Dass solches alles zu Stande kommt, dafür bürgt der Eifer Jahwes. Das die Zeile allzusehr verlängernde überflüssige צְבָאוֹת, das im gleichen Satze 37 32 zwar steht, aber II Reg 19 31 fehlt, ist zu tilgen; vgl. 9 12 18 u. ö. קִנְאַת יְהוָה *der Eifer Jahwes* ist die Leidenschaftlichkeit, mit der Jahwe darüber wacht, dass ihm die Ehre gegeben, er als der Herr anerkannt werde. Darum ist er ein אֵל קַנָּא ein eifriger Gott, der in seinem eigenen Volke und sein eigenes Volk straft, wenn man ihm nicht gehorcht vgl. Ex 20 5 34 14 Dtn 4 24 5 9 6 15. Hier ist es sein Eifer, der unter den Völkern seinen Namen zur Geltung bringt, der die Ehre keinem andern lassen will und darum seinem Volke hilft und sein Reich wieder aufrichtet vgl. Sach 1 14 8 2. Vgl. unten im Kleindruck unter 2).

Die Herkunft von 9 1–6. Bis vor kurzem zweifelte man an der jesajanischen Herkunft von 9 1–6 nicht, obschon man in einiger Verlegenheit war, das Stück auf irgend eine Periode in der Lebenszeit Jes's sicher zu datieren. Man hielt eben Jes für den Begründer der Hoffnung auf einen Messias und nahm am Ende auch seine Zuflucht zu einem hohen Alter Jes's, über das man nichts weiss, in dem aber der Prophet noch zum Dichter geworden sein soll. Nun musste für Immanuel die messianische Fassung als nicht jesajanisch abgelehnt werden (vgl. oben S. 78), darum gilt es zu prüfen, ob dieses Stück, das sicher von einem Messias spricht, von Jes herstamme, und genaue Prüfung ergiebt, dass das Stück, das nirgends in die Lebenszeit Jes's sicher passt, nicht von Jes herrührt. Die Gründe hierfür sind folgende:

1) Jes hat in dem Wort, das wie ein Abschiedswort klingt, seine Hoffnung auf Jahwe und auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt vgl. 8 16–18 und oben S. 89, aber nicht auf das davidische Königshaus und auf eine politische Herr-

schaft. Der Messias, der aber hier 9 1–6 erwartet wird, ist durchaus eine politische Grösse, die für die Religion keine direkte Bedeutung hat. Auf 9 1–6 kann die Messiashoffnung der Juden sich berufen, die eine Befreiung vom römischen Joche erhofften, Jesaja selber steht der Anschauung Jesu viel näher, dessen Reich nicht von dieser Welt ist Joh 18 36.

2) Der „Eifer“ Jahwes war für Jes, wie für die alten Propheten kein Trostgrund; vielmehr sahen sie gerade seinen Eifer darin, dass Jahwe sein Volk strafte, und wie weit er darin gehen musste, zeigt 6 11 die Antwort auf die Frage des Propheten עַד־מָתַי. Erst mit Hesekiel beginnt der „Eifer“ Jahwes ein Grund der Hoffnung zu werden, da der Eifer Jahwes um seinen heiligen Namen die Heiden über Israel nicht darf triumphieren lassen, somit die Wiederherstellung und Verherrlichung des Volkes verlangt. Jetzt „eifert“ Jahwe für und nicht gegen das Volk. קִנְאַת יְהוָה ist fast ein theologischer Begriff geworden, aus dem man Folgerungen für die herrliche Zukunft Israels ziehen darf. Vgl. Hes 36 5f. 38 19 39 25 Jes 42 13 Sach 1 14 8 2 Jes 59 17 bes. auch Jes 63 15; ferner Jo 2 18.

3) Das Volk und zwar nicht nur ein Teil desselben befindet sich im Unglück v. 1 und muss das Joch eines fremden Treibers נֹגֵשׂ v. 3 tragen.

4) Die Familie Davids ist noch vorhanden, aber hat keine regierenden Glieder; die Geburt eines Davididen, der wirklich zur Regierung kommt, ist erst zukünftig v. 5. Wenn ein wirklich zur Regierung kommender Prinz geboren ist, wird man sich freuen. Man wendet gegen 3) und 4) ein, Jes habe ja sehr wohl die Zeit des Sturzes der davidischen Dynastie und des Exils ins Auge fassen und für jene Zeit das Ideal eines Königs verheissen können. Dieser abstrakten Möglichkeit nimmt aber jeden Wert, was wir sicher von Jes wissen: er erwartet nicht das Heil vom Königshaus vgl. 1), und sein letztes Wort über sein Volk lautet שְׁמָמָה 6 11 und אֵין לוֹ שַׁחַר 8 20.

5) Weder Jeremia, noch Hesekiel noch Deuterojesaja wissen etwas von dieser Verheissung.

6) Der Abschnitt steht am Ende einer kleinen Sammlung, die auch wie die übrigen durch einen Ausblick in eine bessere Zeit abgeschlossen werden sollte vgl. S. 23 52 63.

Auf die sprachlichen Indicien soll kein Nachdruck gelegt werden, obschon es sicher ist, dass dieselben für eine spätere Zeit als diejenige Jes's günstig lauten.

9 1–6 stammt daher aus einer späteren Zeit, so Stade Gesch. Isr. I, 596, Hackmann, Cheyne, Volz. Schwieriger ist es, nun bestimmt anzugeben, in welchem Zeitpunkt der auf Jes folgenden Jahrhunderte der Abschnitt entstanden ist. Keine Frage ist, dass wir bis hinunter ins 6. Jahrh. nach 586 und nach Hesekiel gehen müssen, vgl. oben 2) 3) 4) und 5). In meiner Gesch. der isr. Rel. 255 habe ich als Termin, vor welchem 9 1–6 entstanden sei, die Einführung des Gesetzes Moses durch Esra angenommen. Das Jahrhundert 540—440 scheint in der That am besten den Aussagen von 9 1–6 zu entsprechen und zwar werden wir durch den ganzen Inhalt in die Nähe von Haggai und Sacharja geführt. Bei beiden findet sich die Hoffnung auf einen Messias aus davidischem Geschlecht, sie sehen ihn in dem Davididen Serubbabel Hag 2 21–23 Sach 4 6 6 12 und Sacharja nennt ihn nach Jer 23 5 33 15 צֶמַח „Spross“. Dass einer der beiden Propheten auch Jes 9 1–6 kannte, lässt sich nicht beweisen; darum wird man dafür halten müssen, dass unsere Schilderung des idealen kommenden Königs später ist, also dass, trotzdem die auf Serubbabel gesetzten Hoffnungen sich nicht erfüllten, die Erwartung auf einen Messias nicht aufgegeben wurde; man hoffte auf eine neue Erschütterung der Welt, die das Zerbrechen des Joches herbeiführe. So dürfte man rund das Jahr 500 für die Entstehung des Abschnittes ansetzen. Wenn Sellin Serubbabel 37 dagegen annimmt, die Weissagung sei entstanden, „als der Untergang Babylons durch die Perser unmittelbar bevorstand und gleichzeitig Serubbabel geboren wurde“, so verkennt er, dass wie der Zusammenbruch der feindlichen Macht, so auch die Geburt des יֶלֶד erst als zukünftig vorhergesagt ist und nur die Fremdherrschaft und die Unfreiheit des Volkes für die Gegenwart des Dichters gegeben sind.

Rückblick auf 6 1—9 6. Zu Grunde liegt dieser Sammlung ein kleines Schriftchen von Jes's eigener Hand, das seine Berufung Cap. 6 und seine Erlebnisse zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges erzählte und das mit dem Schlusswort 8 16–18 endigte.

Dieses Schriftchen ist durch Hinzufügungen der Redaktion vergrössert und namentlich durch diese Vermehrungen so eingerichtet worden, dass es auch der jüdischen Gemeinde, welche sich mehr um ihre Zukunft, als um die Vergangenheit kümmerte, zur Vorlesung im Gottesdienste dienen konnte. Aufnahme hat bei dieser Diaskeuase nur noch ein jesajanisches Fragment 8 21f. gefunden; das Übrige ist redaktionelle Arbeit oder fremden Ursprungs. 9 1–6 war ein passendes Schlussstück, da man zur Zeit der Redaktion bereits den Immanuel messianisch fasste. Die Redaktion und Diaskeuase des Abschnitts ist nach 8 19f., wo die Thora offenbar das offizielle Gesetz ist, erst nach der Einführung des Gesetzes Moses durch Esra erfolgt.

5) 9 7–10 4 (+ 5 26–30 vgl. S. 60–63): Die Stufen des göttlichen Gerichts über Israel.

Fünf Strophen von je vierzehn Zeilen und abgegrenzt durch den Refrain: *Bei alledem wendet sich sein Zorn noch nicht Und bleibt seine Hand noch ausgereckt.* Nur bei der letzten Strophe muss er dem Inhalt entsprechend fehlen vgl. zu 5 25ᵇ 29 S. 61 62.

Die erste Strophe v. 7-11: Gebietsverluste im Osten und Westen — die erste Stufe des göttlichen Gerichts über den Hochmut und die Hoffart Ephraims. **7** Mit וְנָפַל בְּיִשְׂרָאֵל beginnt keine Parenthese, wie Guthe eine solche bis שֹׁמְרוֹן v. 8ᵃ annimmt, vielmehr sind die beiden Worte die Parallele zu dem ersten Gliede v. 7ᵃ: *Ein Wort sendet der Herr gegen Jakob Und es schlägt ein in Israel.* Mit *Jakob* und *Israel* ist Nordisrael gemeint, wie *Ephraim* und *Samarien* v. 8 zeigen. Das Wort wird durch die Offenbarung an den Propheten *gegen* Israel gesandt; zu שָׁלַח בְּ vgl. das Pi. 10 6. Gottes *Wort* ist kein leerer Schall, sondern Kraft, δύναμις vgl. Hos 6 5: Jahwe tötet mit den Worten seines Mundes; Ps 33 9: So er spricht, so geschiehts; JSir 42 15: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. Jes hat das Wort nur zu sprechen, nicht einmal nach Ephraim hinüberzutragen; es wird seine Wirkung nicht verfehlen, *es schlägt ein* נָפַל בְּ wie der Blitz. Später ist das „Wort" zur Hypostase und zum Mittler zwischen Gott und der Welt geworden vgl. מֵימְרָא, דִּבּוּרָא Weber Jüd. Theol.² 180—184 und λόγος Joh 1. Die beiden Zeilen sind ungleich lang; vielleicht fehlt in der zweiten ein Wort (Duhm). Ist etwa נָפוֹל der verstärkende Inf. abs. vor נָפַל ausgefallen? **8** וְיָדְעוּ *spüren soll es* d. h. eben die Wirkung des Wortes zu fühlen bekommen soll *das ganze Volk:* Ephraim und die Bewohner Samariens, der Hauptstadt, nicht ausgenommen. בְּ vor בְּגַאֲוָה und בְּגֹדֶל hat keine Beziehung; eine Parenthese anzunehmen (s. zu v. 7) und בְּ von שָׁלַח abhängig zu fassen, geht nicht an, da sich לֵאמֹר nicht nur an diese Nomina anschliessen kann. Es fehlt vor בְּגַאֲוָה der Rest des Stichos. Bickell vermutete אֲשֶׁר הִתְהַלְּלוּ „welche sich rühmen" oder הַמַּקְשִׁים עָרְפָּם „die ihren Nacken verhärten"; ersteres klingt zu psalmartig und letzteres, von Cheyne adoptiert, auch nicht jesajanisch. Man könnte wegen des vorhergehenden שֹׁמְרוֹן an den Ausfall von אֲשֶׁר רָמוּ „die so hoch erhaben sind in Hoffart und in stolzem Sinn, dass sie sagen" denken. **9** Der leichtsinnige Hochmut in Samarien spricht sich in den vielleicht einem Liede entnommenen (so Duhm) Worten v. 9 aus: die eingefallenen Backsteinhäuser bauen wir auf aus Quadern (גָּזִית Obj. des Stoffes zu בָּנָה Ges.-Kautzsch²⁶ § 117 hh), an Stelle der umgehauenen Sykomoren נַחֲלִיף *setzen wir,* lassen wir Cedern nachwachsen. Die kleinen Verluste, die sie erlitten haben, beachten sie nicht; sie haben die

Macht und den Besitz, um sich viel besser und fester einzurichten. Diese Verblendung Ephraims ist aus Amos und Hosea wohlbekannt vgl. bes. Hos 7 9f. Was die Israeliten zu fühlen bekommen, sagt **10** f. Man lese mit LXX וַיְשַׂגֵּב und nicht וַיְ״ *und erheben wird Jahwe.* Es ist von der Zukunft die Rede, wie in den Perfekten v. 7 f., die das Imperf. fortsetzt und selbst das Imperf. consec. fortsetzen könnte (vgl. v. 5), wenn nicht die Entfernung von וְיָדְעוּ zu gross wäre. Die Feinde, die Jahwe *erheben,* übermächtig werden lassen und *aufstacheln* (v. סִכְסֵךְ = שִׂכְסֵךְ vgl. שִׂכִּים „Dornen") wird, sind nach v. 11 Aram und Philister, also nicht die Feinde Rezins, sondern Rezin selber, der König von Aram. Guthe lässt daher צָרֵי, das er für Dittographie von רְצִין ansieht, weg; da jedoch die Namen erst v. 11 genannt sind und sehr gut רְצִין Glosse sein kann, so ist umgekehrt in צָרֵי richtiger Text zu sehen. Ursprünglich muss er צָרוֹ *seinen Bedränger* gelautet haben, entsprechend dem Singular אֲרָם v. 11 und dem Suffix im parallelen אֹיְבָיו. Denkt man an die alte Schreibweise צָרֹה für צָרוֹ, so ist die LXX noch Zeuge für die Lesung צָרֹה; denn ihr τοὺς ἐπανισταμένους ἐπὶ ὄρους Σιων ist = צָרֵ הַר צִיּן = צָרֹה רְצִין (Duhm). Also: *Jahwe wird seinen Bedränger gegen es übermächtig machen.* Damals waren Aram und Ephraim noch Feinde, und das Bündnis der Beiden gegen Juda von 735 v. Chr. lag noch nicht in Sicht; aber das von Jerobeam II. unterworfene Aram (II Reg 14 28) ist frei geworden, und dass die Philister von ihrer alten Feindschaft gegen Israel nicht gelassen hatten, zeigt auch Am 1 6–8. **11** Aram und Philister werden kräftig *mit vollem Munde* auf beiden Seiten zugreifen; *sie werden fressen* l. וַיֹּאכְלוּ, nicht „sie frassen", *bei alledem wendet sich* etc., nicht „wandte sich" ist zu übersetzen, s. zu v. 10. So schlimm dieser Doppelangriff ist, so ist es bloss der Anfang des Gerichts.

Die zweite Strophe v. 12–16: Der Gebietsverlust bringt Ephraim nicht zur Besinnung; es folgt der zweite Schlag: eine erbarmungslose Decimierung der Bevölkerung, wohl herbeigeführt durch eine furchtbare Niederlage, welche die Jungmannschaft dahinrafft und die Frauen zu Witwen und die Kinder zu Waisen macht v. 16, und nicht eine Pest (ein „Sterben" assyr. *mutanu*), wie sie nach den assyrischen Eponymenlisten in den Jahren 765 und 759 grassierte. Vgl. auch Am 6 8–10. **12** Die Perfekta sind prophetisch, reden also von der Zukunft. עַד־הַמַּכֵּהוּ doppelte Determination des Nomens durch Artikel und Suffix ist doch wohl trotz Nöldeke ZDMG 1878, 402 Ges.-Kautzsch[26] § 116f gegen die Grammatik, auf jeden Fall aber hier nicht ursprünglich. Entweder ist zu verbessern in עַד־מַכֵּהוּ (עֲדֵה alte Schreibweise für das noch vorkommende עֲדֵי = עַד) oder noch einfacher in עַד־הַמַּכֶּה *zu dem, der schlägt;* das ו ist Dittographie des folgenden וְ, und wer der Schläger ist, bestimmt das zweite Glied, wie auch erst v. 11 die Namen für die Feinde Ephraims (v. 10) nachbrachte. Ohnehin ist ja der Schläger der, der die Hand zum Schlage erhoben hat v. 11b. צְבָאוֹת fehlt in LXX, ist hier also später eingefügt Bickell u. a., vgl. v. 6. **13** וַיַּכְרֵת ginge als Fortsetzung des Perf. prophet. an und wäre auch so zu übersetzen: *So wird Jahwe Israel Kopf und Schwanz abschneiden Palmzweig und Binse an einem Tag;* aber es ist einfacher, mit Duhm blosses וְ, dann aber auch וְיַכְרֵת und nicht וְיִכְרַת zu lesen. יְהוָה ist als überflüssiger Subjekts-

exponent hineingesetzt. *Kopf und Schwanz, Palmzweig und Binse* sind sprichwörtliche Redensarten für „hoch und niedrig“ vgl. 19 15 Dtn 28 13 44. *An einem Tag* d. h. durch eine gewaltige entscheidende Niederlage.

14f. ein späterer Ersatz für vier unleserlich gewordene Zeilen (Duhm und Cheyne). Für v. 14 ist es fast allgemein anerkannt, dass er Glosse ist und das Sprichwort erklären will. מוֹרֶה ist hier vom Propheten ausgesagt, sonst wird הוֹרָה (von יָרָה vgl. תּוֹרָה s. zu 1 10) von der das Orakel erteilenden Gottheit oder ihrem Priester gebraucht. Der Glossator denkt an falsche Propheten, vgl. Jer 23 32. Wie v. 14 an 3 2f. erinnert, so ist **15** eine Nachbildung von 3 12. Zudem verrät auch das in den Zusammenhang des Ganzen nicht passende הָעָם־הַזֶּה, das nicht Israel, sondern nur Juda meinen könnte, den secundären Ursprung von v. 15. Der Vers schliesst jetzt an die Lügenlehrer v. 14^{b} an: „so wurden in diesem Volk die Führer Irreleiter Und die Geführten מְבֻלָּעִים“. Barth will hier מְבֻלָּעִים nicht vom gewöhnlichen בָּלַע „verschlingen“, herleiten, sondern von einem mit בָּלַל verwandten בָּלַע „verwirren“; aber v. 15 ist nicht Fortsetzung zu v. 14, sondern Glosse zu v. 18 (auf das dortige הָעָם bezieht sich הָעָם הַזֶּה), und darum ist מְבֻלָּעִים = *verschlungen*, vgl. zu v. 18. Was ursprünglich an Stelle dieser vier Zeilen stand, ist nicht auszumachen, am ehesten eine Schilderung der furchtbaren Niederlage, die auch zu Anfang von v. 16 noch das Thema ist.

16 Da mit כִּי כֻלּוֹ וגו' der Grund für Jahwes Verhalten gegen Jünglinge und Waisen nachgebracht wird, ist עַל־כֵּן schwerlich ursprünglich. Es wird von dem herrühren, der v. 14f. einfügte. Die Verbindung ist allerdings auch dann nicht besonders gut; aber der Redaktor dachte nicht nur an das letzte Glied von v. 15, sondern an v. 14f., etwa: „weil die Propheten Lügenlehrer und die Führer des Volkes Irreleiter (und die Geleiteten verwirrt) sind, so etc.“ Ohne עַל־כֵּן ist die Zeile immer noch lang genug, auch אֲדֹנָי könnte ohne Schaden fehlen, wie im Folgenden וְאֶת־אַלְמְנוֹתָיו die Zeile übermässig verlängert. לֹא יִשְׂמַח *er freut sich nicht* ist viel zu schwach neben לֹא יְרַחֵם *er kennt kein Erbarmen,* daher ist mit de Lagarde zu lesen: לֹא־יִפְשֹׂח = לֹא־יִפְסַח (s. 31 5) *er geht nicht vorüber, verschont nicht,* wie einst bei der Heimsuchung der Ägypter, vgl. Ex 12 13 23 27. Das ganze Volk ist חָנֵף *ruchlos,* d. h. kümmert sich weder um Religion noch um Moral, und מֵרַע, pausa von מֵרַע Part. Hiph. von רָעַע, *böse handelnd* vgl. 1 4. נְבָלָה *Thorheit* d. h. irreligiöse Reden führt jeder, נְבָלָה ist der Ausdruck für Irreligiosität vgl. 32 6.

Die dritte Strophe v. 17–20: Anarchie und Bürgerkrieg. **17** Alles Bisherige wird nicht genügen, כִּי *denn* die Gottlosigkeit frisst um sich wie ein Feuer. Von der Steppe, wo Dornen und Disteln ihm anheimfallen, teilt es sich dem Bestande des Waldes mit und frisst im Dickicht des Waldes. תִּצַּת Kal Imperf. von יָצַת mit בְּ des Objekts = *anzünden.* סִבְכֵי plur. constr. von סְבַךְ *das Dickicht,* die verschlungenen Zweige des Gebüsches. Dies Gebüsch *wirbelt sich auf in Rauchsäulen.* גֵּאוּת *das Emporsteigen* ist Obj. des Produkts zu יִתְאַבְּכוּ *sich aufwirbeln,* also: „das Gebüsch geht in hochwirbelndem Rauche auf“. Mit Cheyne יִתְאַבְּכוּ in יִתְהַפְּכוּ vgl. Jdc 7 13 zu ändern, ist nach P. Haupt unnötig, da eine Nebenform אָבַךְ neben הָפַךְ so gut möglich ist, wie סָגַר neben סָכַר und überdies אָבַךְ zu סִבְכֵי einen Gleichklang bildet. **18** Übersetzt man „Durch den Ingrimm Jahwes der Heere brennt das Land aus“, so statuiert man ein unbekanntes Verbum נֶעְתַּם, giebt ihm eine unerweisliche Bedeutung „brennen“ oder „ausbrennen“ und nimmt keinen Anstoss an der

Inkongruenz zwischen dem femin. Subjekt und dem mascul. Prädikat. Diesen verzweifelten Annahmen entgeht man, wenn man mit Krochmal, Cheyne נִצְּתָה Niph. von יָצַת „sie wird angezündet" liest, wobei man dann auch das ה vor אֶרֶץ wiederholt und so הָאָרֶץ (ἡ γῆ LXX) bekommt. Aber bei dieser Konjektur bleibt der Inhalt immer noch schwierig: Geht es noch am Ende an, dass, wo die Sünde alles niederbrennt, Jahwes Zorn das Land selbst in Brand steckt, so ist es unverständlich, warum die Leute darin nicht wirklich, sondern nur gleichsam (כְּ) die Speise des Feuers sein sollen, und wie die vom Feuer gleichsam Verspeisten erst noch sich selber auffressen können (v. 18c 19 20a). Daher empfiehlt sich der Vorschlag Duhms, statt כְּמַאֲכֹלֶת אֵשׁ zu lesen כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ „wie solche, die einander fressen", „wie Menschenfresser", „wie Kannibalen" vgl. Hes 36 13f. Damit hat man einen trefflichen Zusammenhang mit dem Folgenden gewonnen; die weitere Folge aber ist, dass in נֶעְתַּם ein anderer Sinn resp. ein anderes Verb zu suchen ist. Duhm vermutet einen Sinn wie „verwirrt"; da schon die Form grammatisch unrichtig ist, so wird der Text fehlerhaft sein und eine Konjektur versucht werden müssen. Nach I Sam 14 29 I Reg 18 17f. und Prv 15 6 liegt es nahe נֶעֶכְרָה הָאָרֶץ „zerrüttet ist das Land" zu vermuten, aber noch näher liegt es, in נֶעְתַּם אָרֶץ eine Verderbnis für נִתְעָה הָאָרֶץ Partic. fem. des Niph. von תָּעָה zu sehen mit dem Sinn: *durch den Grimm Jahwes taumelt das Land* ist es von Sinnen und geht alles aus Rand und Band *und werden die Leute darin wie Menschenfresser;* vgl. dazu 19 14 29 9. Zu diesem Satze ist nun v. 15 ursprünglich als Glosse zur Erklärung an den Rand geschrieben und bestätigt daher mit מַתְעִים die Konjektur נִתְעָה und mit מְבֻלָּעִים die Konjektur כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ. צְבָאוֹת ist späte Amplifikation und fehlt mit Recht in LXX, vgl. v. 6 12 13 16. Das Zusammentreffen der beiden אִישׁ ist so wenig ursprünglich, wie es אֵשׁ אִישׁ sein könnte. Die zu dem mit אִישׁ eingeleiteten Stichos gehörige Parallelzeile steht am Ende von v. 19; somit gehört v. 18c vor v. 19c. Durch diese Versetzung vermeidet man die unschöne unmittelbare Aufeinanderfolge von וַיֹּאכַל v. 19a und יֹאכֵלוּ v. 19b und lässt man „rechts" und „links" einander entsprechen. Viel weniger passt v. 18c hinter v. 20a, wohin ihn Guthe versetzt. **19** Zu וַיִּגְזֹר ist הָעָם v. 18 Subjekt, גָּזַר wird im Arabischen bes. vom Fressen eines wilden Tieres gebraucht: *Es haut ein zur Rechten und bleibt hungrig Und frisst zur Linken und wird nicht satt.* So fressen sie, wie v. 18c und 19c sagt, einander schonungslos auf: v. 18c *Keiner verschont den Andern,* v. 19c *Jeder frisst das Fleisch seines Nächsten.* Es ist nämlich nach der ursprünglichen LXX τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ mit Secker רֵעוֹ *seines Nächsten* zu lesen für זְרֹעוֹ „seines Armes", was man hier nur gezwungen auf „die Bundesgenossen", „Helfer" deuten könnte. **20** bringt wieder die Namen zuletzt, wie v. 10f. und 12: Manasse und Ephraim, die Brüder im engeren Sinne, zerfleischen sich gegenseitig und dann fallen beide in gemeinsamer Wut über Juda her. Von Parteikämpfen und von Anarchie in Israel ist genug die Rede, dagegen nichts von dieser Scheidung der Parteien nach Manasse und Ephraim, und bei dem Überfall Judas war Syrien dabei. Somit haben wir hier Prophetie und nicht Geschichte.

Die vierte Strophe 10 1–4: Der Zusammenbruch der Hoffnung auf

die Hilfsgenossen am Tage der Heimsuchung. Zu v. 1–3 vgl. auch unten S. 101. 1 *Wehe denen, die Unheilsgesetze geben* beginnt eine neue Schilderung der Gottlosigkeit. Gemeint sind Israeliten und nicht Judäer. Gesetze lieben sie; aber was sie schreiben, ist Unheil und Qual für den gewöhnlichen Bürger, der die Gesetze nicht begreift, weil sie die billige Rücksichtnahme auf die Verhältnisse des Armen verhindern und so oft den einfachen und klaren Forderungen von Recht und Billigkeit ins Gesicht schlagen vgl. Am 2 8. Zu dem Plural חִקְקֵי, der auf eine Nebenform von חק mit i zurückzugehen scheint, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 93 bb. כִּתֵּב Pi. nur hier = viel, eifrig schreiben; עָמָל כִּתֵּבוּ ist Relativsatz zu מְכַתְּבִים. 2 Die Folge dieses gesetzgeberischen Eifers ist Erschwerung des Rechtsweges, ja geradezu Rechtsverletzung: die Geringen werden vom Rechtsweg abgedrängt (הַטּוֹת) und die Armen ihres Rechts beraubt (גְּזֹל). עַמִּי *meines Volkes* ist auffallend, es redet doch der Prophet und nicht Gott vgl. den Refrain, auch handelt es sich um Israel in dieser Prophetie und nicht um irgend welchen Vorzug der Armen in Israel vor denen eines andern Volkes. Man hat daher עֲנִיִּים parallel דַּלִּים zu lesen. Zu den Armen gehören vor allem die Witwen und Waisen; sie stehen, wie die Armen überhaupt, die keinen Rechtsbeistand unter den Menschen haben, unter Jahwes Schutz, vgl. zu 1 17^b. Wie schlimm es in Bezug auf die Behandlung der Niedrigen in Israel aussah, ist aus Amos zu entnehmen. יָבֹזּוּ setzt den Infin. fort GES.-KAUTZSCH[26] § 114 r. 3 וּמַה *Aber was wollt ihr anfangen* (ו hier = aber)? Mit dieser plötzlich an die ungerechten Richter gestellten Frage will sie Jes zur Besinnung bringen: Wisst ihr nicht, dass es einen Tag der Abrechnung giebt, die Jahwe, der Oberrichter, mit euch hält vgl. 3 13. Der Tag der Abrechnung ist eine שׁוֹאָה *ein Unwetter* (vgl. 2 12), *das von Ferne hereinbricht.* Jahwe ist nicht nur im Lande, er kann in der Ferne gebieten und von dorther das Gewitter herbeirufen. Die beiden letzten Fragen v. 3^b sind kurz und prägnant: Auf wen vertraut ihr, dass ihr zu ihm als eurer Hilfe flieht? und wohin wollt ihr gehen, um dort eure Schätze zu lassen? 4 Wenn das Gericht Jahwes kommt, giebts keine Rettung. Was GUTHE in der Übersetzung schreibt, ist unverständlich: „Es sei denn, dass sich einer unter Gefangene duckt, so werden sie unter die Erschlagenen niedersinken“; der Text ist offenbar verdorben und es bleibt nichts übrig, als mit DE LAGARDE zu lesen: בִּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר d. h. *Belti bricht zusammen, niedergeschlagen* (חַת = חַתַּת) *ist Osiris* vgl. 45 1 Jer 50 2. Belti, Baaltis, als Femin. von בֵּל, בַּעַל, vertritt, da Osiris unzweifelhaft eine ägyptische Gottheit ist, die Isis, deren Gestalt auch die Baalat von Byblos angenommen hat; vgl. PIETSCHMANN Gesch. Phön. 271 und den Namen einer Stadt auf der Ostseite des Deltas Perbairest, den PIETSCHMANN a. a. O. 292 für entstellt aus *Per-Baʿalat* [gesprochen *belit*] *-Iset* „Haus der Baalat Isis“ ansieht. Belti-Isis und Osiris sind dann die Repräsentanten der ägyptischen Macht, auf deren Hilfe die Israeliten rechneten, und wie in Phönizien hatte man wohl in Ephraim Bilder dieser Gottheiten. Diese werden jedoch zertrümmert und *fallen unter Erschlagene* d. h. ihre Verehrer in Israel werden erschlagen resp. erschlagen auf die Trümmer der Götzenbilder geworfen. Dass ein fremdes Bündnis fremde Kulte mit sich bringt, zeigt

17 10f., und dass damals die Israeliten, wie später die Judäer vgl. 28 15, auf ägyptische Hilfe hofften, ist nach Hos 7 11 12 2 kaum zu bezweifeln. Man wird daher nicht mit CHEYNE annehmen müssen, dass die vier ersten Worte eine spätere Einfügung für eine unleserlich gewordene alte Zeile seien. Wenn unter dem Sturme, der von Ferne daherbraust, alles, auch die letzte Hoffnung, zusammenbricht, ist Jahwes Zorn noch nicht gestillt und das Gericht noch nicht zu Ende. Den Schluss bringt erst

die fünfte Strophe 5 26–29: die Herbeirufung des Assyrers, der wie ein Löwe über die Beute herfällt und sie in sichere Verwahrung bringt. Gänzlicher Untergang ist das Ende וְאֵין מַצִּיל; s. oben zu 5 26–29.

Die Entstehungszeit dieser Prophetie ist nicht schwer zu bestimmen. Von einem Bündnis zwischen Syrien und Ephraim ist noch keine Rede, die beiden stehen einander noch feindlich gegenüber 9 10f. Also ist die Prophetie vor 735 v. Chr. entstanden und gehört mit der parallelen Schilderung von dem Gericht 2 6–22 in die früheste Zeit Jesajas, zwischen 740 und 735. Festzuhalten ist aber, dass Jes prophezeit und nicht bereits vergangene Stufen des Gerichtes schildert, um nur bei der letzten oder den zwei letzten von der Zukunft zu sprechen. Dass Jes nicht Geschichte schreibt, ergiebt sich schon daraus, dass in wichtigen Einzelnheiten es eben anders gekommen ist, als wie Jes sagt: Aram und Ephraim sind Freunde geworden vgl. dazu 9 10f., und Ephraim ist nicht allein über Juda hergefallen, s. zu 9 20. Der Prophet sieht vielmehr „in eine furchtbare Entwicklung hinein. Schlag wird auf Schlag, aber zugleich auch Verstockung auf Verstockung folgen. Aus der Züchtigung wird das Volk nichts lernen, darum wird sie immer herber werden. Diesen Weg nach dem Ende hin in den einzelnen Phasen zu malen, nur dazu ist die Weissagung da“ (HACKMANN). Die Stadien der Entwicklung sind: Gebietsverluste infolge der Angriffe der Syrer und Philister, darauf eine schreckliche Decimierung des Volkes in einer furchtbaren Schlacht, hierauf erfasst ein Taumel, eine Art Wahnsinn, die Israeliten, der sich in Anarchie und Bruderkrieg äussert, auch die Hoffnung auf die ägyptischen Götzen bricht schliesslich zusammen und „im Hintergrunde taucht die unheimliche Gestalt des Assyrers auf“, um dem dem Untergange geweihten Volk ein sicheres Ende zu bereiten. Vgl. bes. DUHM und HACKMANN.

In dieser Prophetie sind abgesehen von den beiden glossatorischen Versen 9 14f. nur die Anfangsverse von Cap. 10 etwas auffallend, auch wenn עֲנִיִּים für עֲנִיֵּי עַמִּי gelesen wird. Die Apostrophe an die Gesetzgeber 10 1–3 bringt die Schilderung der Verdorbenheit nur eines Teils des Volkes, während nach 9 16 die Gesamtheit so völlig verdorben ist, dass auch die Waisen kein Erbarmen mehr verdienen, und die Anrede selber ist in dem ganzen Abschnitt singulär, wie denn auch die Ankündigung des „Sturmes, der von ferneher kommt“ v. 3 einigermassen den Inhalt der letzten Strophe, das Herbeirufen des Assyrers, vorwegnimmt, jedenfalls den Eindruck derselben beeinträchtigt. In dem sonst so trefflichen Gemälde von dem immer sich steigernden Gerichte bieten 10 1–3 keinen Fortschritt; darum bleibt die Empfindung, dass diese drei Verse, die an sich durchaus jesajanischen Gepräges sind, ebenso viele Zeilen, die hier ursprünglich standen und den Gedanken (10 4) von dem Zusammenbruch der Götzenhoffnung vorbereiteten und ausführten, zu ersetzen bestimmt sind. Mehr aber lässt sich mit einiger Bestimmtheit über diese Verse nicht ausmachen. Wohl haben dieselben Ähnlichkeit mit den „Wehe“ in Cap. 5, aber ebenso mit 3 8–15, sodass sie zu einer Rede gegen die judäischen Richter gehören könnten; jedoch sie irgendwo sonst sicher einzureihen, gelingt nicht. Die Versuche sind daher auch sehr verschieden ausgefallen: STUDER JpTh 1881, 168—186 lässt 10 1–4 auf 5 24 folgen, GIESEBRECHT setzt 5 23 zwischen 10 1 und 10 2 und das Ganze 10 1 5 23 10 2–4 vor 5 8 an die Spitze jener Sammlung von Wehe, HACKMANN endlich nimmt nur die auffallenden drei Verse 10 1–3 und verweist sie als an ihre ursprüngliche Stelle hinter 5 25[a]. Bei dem fragmentarischen Charakter und der redaktionellen Behandlung von 5 8–24 ist jedoch jeder solche Versuch sehr gewagt und von grossen Schwierigkeiten begleitet.

6) 10 5–12 6 Die Vernichtung der Weltmacht im jüngsten Gericht vor Jerusalem und das Glück der darauffolgenden Heilszeit.

Diese letzte Sammlung der ersten Abteilung enthält eine grössere Anzahl kleinerer Stücke, welche drei verschiedene Gruppen bilden: a) 10 5–34; b) Cap. 11 und c) Cap. 12.

a) 10 5–34 Die Weltmacht vor Jerusalem und ihre Vernichtung.

Assur repräsentiert die Weltmacht und ihre Vernichtung ist, wie die Zusammenstellung mit Cap. 11 zeigt, die Vorbereitung der Heilszeit.

α) 10 5–15 Der Plan Jahwes und die Gedanken Assurs. Nach 9 7—10 4 + 5 26–29 war Assur von Jahwe als sein Werkzeug herbeigerufen, um Israel den Garaus zu machen. Hier ergeht ein Wehe über Assur, das wohl auch hier Werkzeug Jahwes heisst, aber seine eigenen Ziele zu verfolgen meint. Schon dieser Unterschied in der Betrachtung des Propheten weist auf eine veränderte Zeit hin. Andres in v. 5–15 wird diesen Eindruck verstärken.

5 *Wehe über Assur, den Stock meines Zorns Und die Rute meines Grimms*, es ist וּמַטֵּה stat. constr. zu lesen und הוּא בְיָדָם als Glosse zu tilgen (Hitzig und die meisten Erklärer); es wäre auch eine merkwürdige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn zuerst Assur der Stock selber hiesse und nachher der Stock in der Hand Assurs vorgestellt würde. Die Glosse ist wegen v. 24 eingesetzt, um Übereinstimmung zwischen v. 5 und 24 hervorzubringen, und die Fassung v. Orellis „ein Stecken ist er, da durch ihre Vermittlung mein Grollen d. h. da sie das Werkzeug meines Grolls“ vermag die Worte nicht für Jes zu retten. **6** Assur ist von Gott entsandt (שִׁלַּח sq. בְּ Pi. stärker als Kal vgl. 9 7 = loslassen, hetzen auf jmd.) und aufgeboten gegen eine ruchlose Nation (über חָנֵף vgl. 9 16) und ein Volk, über das Jahwe ergrimmt ist, um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben und *es zu zertreten, wie Strassenkot.* Das Kĕtīb שִׂימוֹ ist so gut wie das Ḳĕrē שׂוּמוֹ; מִרְמָס steht mit Patach wegen Selbstverdopplung des Konsonanten ם vgl. König Lehrgeb. II § 130 2d S. 501. **7** וְ = *aber*, wie in וּמַה־ v. 3 *was aber?* Somit: *Assur aber denkt nicht so* לֹא־כֵן, hat andere Gedanken, denkt anders, und zwar nicht nur als v. 6ᵇ, sondern als es Jahwe nach v. 5f. überhaupt mit ihm im Sinne hat. Was nun positiv Assurs Gedanken sind, wird im Folgenden dreimal, jedesmal mit כִּי eingeleitet, gesagt: v. 7ᵇ, v. 8ff. und v. 13f.; vgl. darüber noch zu v. 5–15. Hier sei nur bemerkt, dass die drei Darlegungen einander parallel stehen und nicht eine zusammenhangende Erklärung des לֹא־כֵן ausmachen. Mit כִּי יֹאמַר v. 8 und כִּי אָמַר v. 13, die der Redaktor hinzugefügt hat, wird man jeweilen unmittelbar hinter v. 7ᵃ versetzt, wie denn das אָמַר auch die reine Parallele zu dem בִּלְבָבוֹ v. 7ᵇ ist.

Die erste Darlegung der Gedanken Assurs 7ᵇ sagt nur kurz, dass ihm vielmehr im Sinne liege, nicht wenige Völker zu vertilgen und auszurotten, also nach eigener Lust mit den Völkern zu verfahren.

In der zweiten Darlegung 8–11 scheint, wie in der dritten der König von Assur das Wort zu führen, denn er redet von seinen Beamten, während v. 5–7 das Volk apostrophiert ist. Nach derselben kommt sich der Assyrer doch als viel mehr denn als bloses Werkzeug Jahwes vor und gedenkt Jerusalem zu erobern so gut, wie irgend eine andre Stadt; vgl. 37 12f. **8** Seine

Beamten haben eine Macht wie Könige und die von den Assyrern bereits bezwungenen Städte waren mächtiger als Jerusalem. **9** Als bereits erobert werden genannt: ***Karkemis*** am Euphrat, 717 von Sargon erobert; ***Kalno***, wahrscheinlich = Kullani in Nordsyrien, das Tiglatpilesar 738 eroberte; ***Arpad*** nördlich von Aleppo, 740 ebenfalls von Tiglatpilesar bezwungen; ***Hamath***, das heutige *Ḥamā* am Orontes, 720 von Sargon eingenommen; ***Damascus*** 732 von Tiglatpilesar und ***Samarien*** 721 von Sargon erobert.

Kann v. 8f., abgesehen von der Einleitung כִּי יֹאמַר jesajanisch sein, so ist **10** rein prosaisch und nichts andres als Glosse zu dem mit כַּאֲשֶׁר eingeleiteten Satze in v. 11. Will man nämlich v. 10 und v. 11 zusammennehmen, so ist die Konstruktion eine überaus verwickelte und widerspricht sich der Inhalt, da nach v. 10 Samarien noch unerobert ist, während v. 11 seine Eroberung voraussetzt. Die Glosse hat bereits v. 11 und v. 14 vor Augen, wenn sie von „Götzen"reichen spricht und מָצָא לְ gebraucht. Da sie ursprünglich am Rande stand, ist sie leicht verstümmelt worden (vgl. zu 3 10f.); es fehlt ihr nämlich im zweiten Gliede an einem Prädikat (רַבִּים oder רַבּוּ) und vielleicht ist auch ursprüngliches מִפְּסִילֵי יְרוּשָׁלַםִ in מִירוּשָׁלַםִ zusammengezogen. Dem Glossator war nach der Aufzählung von v. 9 der Hinweis auf Samarien allein in v. 11 zu wenig, zumal doch die Götzen in den übrigen Reichen noch weit mehr als die in Samarien diejenigen zu Jerusalem an Zahl übertrafen. Die Situation vergessend, aber nur an den Vergleich der Zahl der Götzen in Israel und in den Heidenländern denkend, setzte er gleich neben Jerusalem noch Samarien. Bei dieser Fassung von v. 10 ist weder וּמִשֹּׁמְרוֹן am Schlusse des Verses zu tilgen, noch mit Grätz, Giesebrecht, Hackmann, Cheyne [resp. הָאֵל] לְמַמְלְכֹת הָאֵלֶּה zu lesen, für welche Änderung man sich nicht auf LXX berufen darf, da diese mit ihrem ὀλολύξατε = הֵילִילוּ vielmehr für den masoretischen Text הָאֱלִילוּ zeugt.

11 ist Fortsetzung von v. 9. Der Assyrer spricht von den fremden Göttern als von „Nichtsen" gerade im Gegensatze zu seinen Göttern, die er für mächtig hält und die sich ihm bei seinen Eroberungen so erwiesen haben. „Götzenbilder von Jerusalem" ist vom assyrischen Standpunkt gesagt und nicht von dem eines Gegners der Bilder. Auf den Propheten macht aber die assyrische Erfahrungs- und Erfolgtheologie keinen Eindruck.

In der Prosa von **12** (vgl. die lange Stat.-constr.-reihe v. 12ᵇ) redet der Redaktor von dem Endgericht: וְהָיָה כִּי *wenn aber einst;* denn für Jes ist das Wehe über Assur nicht das Ende der Weltgeschichte, aber der Redaktor kennt die Hoffnung der späteren Zeit, nach welcher am Berge Zion das letzte Gericht über die Heiden erfolgt vgl. Hes 38f. Jo 4 14–17 Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45. יְבַצַּע ist nicht mit Fut. exact. (Guthe), sondern mit einfachem Fut. zu übersetzen, nicht nach dem Abschluss des göttlichen Werkes erfolgt das Gericht über Assur, sondern das Gericht leitet den Abschluss ein. Für אֶפְקֹד ist aber mit LXX Alex. notwendig die dritte Person יִפְקֹד zu lesen, es ist nur אֲדֹנָי als Subjekt möglich, wie zu יְבַצַּע, also: *wird er heimsuchen* (Houbigant u. a.).

13 Die dritte Erklärung des לָכֵן von v. 7 (vgl. dort) illustriert im jetzigen Zusammenhang (nach Einschaltung von v. 12) den Hochmut des Assyrerkönigs: Durch eigene Kraft und durch den eigenen Verstand meint dieser alle seine Erfolge errungen zu haben und darum keine andre Macht über sich fürchten zu müssen. Zu lesen ist וְאָסִיר und וְאוֹרִיד mit ו consec. Dillmann, Guthe u. a. Für den Assyrer gab es keine Grenzen, an denen er Halt machte, und *die*

Vorräte עֲתִידֹתֵיהֶם (die Änderung in "עָתוּד mit Ḳĕrē ist unnötig) *der Völker* plünderte er; שׁוֹשֵׁיתִי = שׁוֹסֵיתִי Pōʿel von שָׁסָה *plündern*. Guthes Übersetzung von וְאוֹרִיד כַּאַבִּיר יוֹשְׁבִים mit „und wie ein Allmächtiger stiess ich die Thronenden herunter" folgt dem Kĕtīb, während das Ḳĕrē כַּבִּיר „als ein Gewaltiger" gelesen haben will. Beides ist nicht besonders vertrauenerweckend, die LXX hat mit ihrem καὶ σείσω πόλεις κατοικουμένας ein עָרִים „Städte" gelesen. Der Text scheint die zusammengenommenen Reste zweier Zeilen zu enthalten und darum vermutet Duhm für כאביר ein בָּאֵפֶר „in Asche" oder בֶּעָפָר „in Staub", also etwa: „Ich liess niedersinken in Asche die Städte Und . . . . . alle Bewohner der Erde". Ist es am Ende möglich im zweiten Gliede בֶּעָפָר zu lesen und am Schluss יוֹשְׁבֵיהֶם, also: „Und in Staub alle ihre Bewohner" resp. „alle die darin thronten"? Auf diese Weise erhalten wir v. 13 sechs Zeilen. **14**, auch sechs Zeilen, schildert in prachtvollem Bilde die assyrischen Erfolge. Der Assyrer kann und konnte in der ganzen Welt die Städte, wie Nester ausnehmen, und niemand wagte sich zu rühren, alles war weggeflohen aus Angst vor dem mächtigen Grosskönig. Das ist noch mehr, als wenn Sanherib sich rühmt, „er habe Hiskia wie einen Vogel im Käfig in seiner Königsstadt Jerusalem eingeschlossen" Schrader KAT² S. 293.

15 ist ein später hinzugefügter Vers, der nach 29 16 45 9 die Überhebung des assyrischen Königs tadelt, wie nach rabbinischer Tradition ein Engel Nebukadrezar, als dieser Dan 3 33 anfing Gottes Wunder zu rühmen, einen Schlag versetzte, damit er nicht David den Rang des ersten Psalmdichters streitig mache. Übrigens passte die Bemerkung besser zu v. 11, wo sich der König gegen Jahwe rühmt. Auch die Breite des Ausdrucks empfiehlt die nichtjesajanische Abkunft. Es ist nicht "וְאֶת־מ zu lesen, sondern blos "אֶת־מ, wie Cod. Bab. (916 n. Chr.) und alte Ausgaben haben (Cheyne); besser stände das ו vor כְּהָרִים. Der Plural מְרִימָיו fällt auf, er beruht wohl auf masoretischer Schrulle, die einen Plur. majest. (auf Gott bezogen) haben wollte, um auf den zurückzuweisen, der den שֵׁבֶט von v. 5 erhebt. Man lese מְרִימוֹ.

In 10 5–15 werden im Kerne jesajanisch sein: v. 5–7 (ohne die Glosse in v. 5) und v. 13f. (ohne die redaktionelle Einführung כִּי אָמַר v. 13), vielleicht auch v. 8ᵇf. und v. 11. Dagegen ist v. 10 eine erklärende Glosse zu v. 11, v. 12 eine Hinzufügung, welche über das Gericht über Assur auf das Endgericht hinausblickt, und v. 15 ein späteres Urteil über die Unvernunft der assyrischen Überhebung. Die jesajanischen Teile bilden kein geschlossenes Ganzes: v. 5–7ᵃ sagt, dass Assur Jahwes Werkzeug ist, seine Aufgabe verkennt und nicht richtig darüber denkt. Was Assur denkt, ist nun dreimal ausgeführt: 1) v. 7ᵇ: Es hat im Sinn, nicht nur das Volk, gegen das es aufgeboten ist, niederzutreten, sondern nicht wenige Völker auszurotten; 2) v. 8ᵇf. 11: Es denkt, Jerusalem zu erobern, so gut wie alle andern Städte, da die dort verehrte Gottheit ihm nicht höher steht, als die Gottheiten der bereits eroberten Städte; und 3) v. 13f.: Es meint, seine Welteroberung ganz seiner eigenen Kraft und Weisheit zu verdanken. Nur eins von den dreien kann die ursprüngliche Fortsetzung sein; und Duhm hat gesehen, dass v. 13f. ebenso gut die Fortsetzung zu v. 5–7ᵃ bilden kann, wie v. 7ᵇ: Nicht Werkzeug in Gottes Hand, sondern eigenmächtig zu sein denkt Assur, darum ein Wehe über dasselbe! Ferner liegt v. 8ᵇf. 11: „die ausserassyrischen Gottheiten stehen alle auf einer Linie"; denn hier ist der Gegensatz nicht, dass Assur Werkzeug Jahwes ist, sondern dass es Jahwe nicht recht kennt. Es lässt sich denken, dass v. 8ᵇf. 11 in den Zusammenhang mit v. 13f. gehörten, als die Anwendung von v. 13f. auf Jerusalem. Doch bleibt alles problematisch und es ist möglich,

dass v. 5–7 ursprünglich zusammengehören und dass v. 8^bf. 11 v. 13 f. als jesajanische Parallelen aus anderem Zusammenhange hierher versetzt sind. Das „Wehe“ über Assur ist allem Anschein nach nicht vollständig, man vermisst eine Ausführung des הוֹי, weshalb auch das הוֹי selber nicht ursprünglich sein könnte (viell. für הִנֵּה). Ob aber 14 24–27 als Schluss hierzu gehört, vgl. dort.

Bei dem komplicierten Charakter von v. 5–15 ist es schwer zu bestimmen, in welche Zeit die jesajanischen Stücke gehören. Ist v. 8^bf. 11 im Zusammenhang ursprünglich, so stehen wir nach der Eroberung von Samarien 721 und Karkemis 717 (s. v. 9) und es handelt sich sicher um Jerusalem, und die Judäer sind das גּוֹי חָנֵף v. 6. Dann könnte man an das Jahr 711 denken (so Cheyne), in welchem Asdod von den Assyrern belagert wurde und eine Belagerung Jerusalems zu erwarten war, weil Juda samt Philistäa, Edom und Moab ein Bündnis mit Ägypten geschlossen hatte. Doch ist diese Annahme sehr problematisch und man denkt besser an die Zeit Sanheribs, wo im Jahre 701 die Assyrer wirklich vor Jerusalem standen. Jedenfalls darf man aus diesem komponierten Stück nicht schliessen, Jes habe Jerusalem 701 v. Chr. Rettung verheissen, und selbst das muss fraglich bleiben, ob Jes Assur mit einem Gerichte gedroht habe.

β) 10 16–19 Assurs Bestrafung unter dem Bilde der Schwindsucht und des Verbrennens. **16** Mit לָכֵן ist der Abschnitt an das Vorhergehende angeschlossen; es soll jetzt die Strafe für den Assyrer genannt werden, den die Suffixe ־ָיו resp. וֹ, über v. 15 sich auf den Hauptbegriff von v. 5–14 zurückbeziehend, meinen. Die Bilder für die Strafe sind aus 17 4 und 9 17 f. entlehnt und in der sonderbarsten Weise gemischt: v. 16^a sendet Gott *in sein Fett die Schwindsucht* רָזוֹן und v. 16^b brennt unter seiner Pracht *ein Brand wie ein Feuerbrand.* In der ersten Zeile ist הָאָדוֹן, in der zweiten כִּיקוֹד, die merkwürdige Vergleichung des Brandes mit einem Feuerbrand, mit Kittel zu tilgen, beides nach LXX. **17** Das Feuer, das unter der nun auf einmal zu Dornen und Disteln werdenden Pracht und Herrlichkeit des Assyrers (v. 16) brennt, ist *das Licht Israels* d. h. *der Heilige Israels.* Ähnlich denkt sich in viel besserem Bilde Sach 12 6 die Führer von Juda als ein Feuer unter dem Wald der Völker, die Jerusalem belagern, und als eine Feuerfackel in einem Garbenhaufen. Wie wenig es hier dem Autor auf eine klare Vorstellung ankommt, zeigt auch das בְּיוֹם אֶחָד *an einem Tag;* denn v. 16 ist es Schwindsucht, hier dagegen verläuft alles an einem Tag (vgl. 9 13), es fliessen ihm die Elemente aus der Überlieferung zusammen. In **18** wird wieder die Krankheit mit dem Feuer vermengt. Nur neu ist in dieser Variation über die festen Begriffe die sprichwörtliche Redensart *von der Seele bis zum Fleisch* für „ganz und gar“, die zu dem Waldbrande wenig passt, wie es schliesslich auch seltsam ist, dass die Schwindsucht, die v. 16 ohne כְּ angedroht wird, als Bild auftritt v. 18^b: *es ist wie wenn ein Siecher dahinsiecht.* So seltsam das ist, thut man gleichwohl diesem Mosaik zu viel Ehre an, wenn man mit Kittel dazu neigt, in v. 18^b eine Glosse zu sehen, oder mit Cheyne in כְּהִמֵּס דּוֹנַג Ps 68 3 97 5 „wie wenn Wachs zerschmilzt“ ändert. Dadurch wird man allerdings das unsichere ἅπ. λεγ. נֹסֵס los, das nach Nöldeke mit νόσος vgl. aram. נְסִים zusammenzustellen ist. **19** Was übrig bleibt, nämlich hier wieder vom Brande — und es bleibt trotz dem „ganz und gar“ v. 18 doch wunderbarerweise immer noch ein Rest — ist מִסְפָּר *Zahl* d. h. so leicht zu zählen, so wenig, dass jedes Kind es aufschreiben kann.

Dass dieses Mosaikstück nicht von Jesaja stammt, ist zweifellos. Einem Schriftsteller wie Jesaja kann diese unklare Vermischung von Bildern nicht zugetraut werden. Die Verse v. 16–19 gehören in eine späte Zeit, da man in der Schrift nach Bildern für das Endgericht suchte, s. auch zu v. 20–23. Zu vergleichen ist ferner Sach 12 6 und das griechische נֹסֵס νόσος. So auch Duhm und Cheyne.

γ) 10 20–23 Judas Geschick im jüngsten Gericht, ein Stück, das nicht nur Duhm und Cheyne, sondern auch Kittel für spät ansieht. Schon der Eingang וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא zeigt an, dass es sich um den „jüngsten Tag" handelt, der auch v. 16–19 dem Komponisten vorschwebte. Übrigens erhellt dies aus dem ganzen Abschnitt. **20** *Der Rest Israels* und *die Entronnenen vom Hause Jakobs* sind die im jüngsten Gericht Verschonten vgl. zu 4 2 f. Früher haben sie sich gestützt auf *den, der sie schlägt* d. i. aber nicht, wie bei 9 12, auf Jahwe, sondern auf eine Macht, von der sie nur Unheil erfahren haben, auf eine fremde, ausländische Macht; nach dem Gericht, das über diese Macht und Israel ergeht, werden die Geretteten unter Israel sich בֶּאֱמֶת *aufrichtig* auf Jahwe stützen, der ein Retter und kein Schläger ist. **21** bringt für v. 20 den Beweis aus der Schrift d. h. aus dem Worte: שְׁאָר יָשׁוּב 7 3 = der Rest bekehrt sich, der als Rest Jakobs erklärt wird, und zwar bekehrt er sich, wie nach einer zweiten Reminiscenz gesagt wird, zum אֵל גִּבּוֹר 9 5, unter dem der Schreiber nach Cap. 9 den Messias versteht vgl. auch 11 10 Hos 3 5. **22** f. beweist weiter ebenfalls aus der Schrift, dass nur ein Rest sich bekehrt. Zuerst wird v. 22 nur der Sinn der Belegstelle und die Erklärung derselben gegeben: *Vertilgung ist beschlossen, flutend von Gerechtigkeit* d. h. mögen der Israeliten noch so viel werden, nur ein Rest bekehrt sich, Vertilgung ist nun einmal beschlossen, die der Gerechtigkeit Gottes in der Vernichtung der Gottlosen und dem Heil der Frommen Geltung schafft, vgl. bei Joel die Angst vor dem Gericht des jüngsten Tages und doch wieder die Sehnsucht nach dem Heil, das er bringt. Erst **23** bringt die Belegstelle 28 22 mit ganz geringen Änderungen, vgl. auch Zph 1 18. Auch dem Verfasser von Daniel war dieses Wort wichtig Dan 9 26 f. 11 36, aber auch ihm lag ein tröstlicher Sinn mit darin. Es ist die Anschauung der spätesten Zeit: ein kleiner Teil bekehrt sich vgl. Sach 13 9 Dan 12 1 2 und Jes 6 13^b.

Der Abschnitt hat keine lebendige Beziehung zu den Ereignissen aus Jes's Zeit. שְׁאָר יָשׁוּב ist nicht der Sohn des Propheten, und der „Schläger Israels" ist bei Jes Jahwe, während hier Jahwe im Gegensatz zu demselben steht vgl. v. 20. Der Schläger ist in v. 20–23 nicht näher bezeichnet; nach dem Zusammenhang, in welchen die Verse gesetzt sind, ist Assur gemeint vgl. v. 6 16 24, aber das wirkliche Assur kann es nicht sein, „Ahas hat sich wohl auf Assur gestützt, wurde aber nicht geschlagen, und Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur" Duhm. Auch kann darin nicht ein Urteil über die Vergangenheit ausgesprochen sein, das sich in der Folgezeit nach den prophetischen Abmahnungen von jedem fremden Bündnis bildete, dass das Sichstützen auf Assur, wie auf jede fremde Macht, nur Schaden gebracht habe vgl. z. B. II Chr 28 16–23; der Schreiber kennt in seiner Gegenwart ein Sichstützen auf „Assur". Damit werden wir auf die Zeit der Syrerherrschaft gewiesen, in der ein grosser Teil der Juden sich auf das syrisch-griechische Wesen einliess, und Assyrien ist so viel wie Syrien, vgl. כְּתָב אַשּׁוּרִי „die assyrische Schrift" im Talmud = „die syrische resp. aramäische Schrift" und Herodot, der nach VII 63 beide Namen für gleichbedeutend ansieht. Der Verfasser dieser Stücke (v. 16–19 kann ihm sehr wohl auch angehören), der nicht nur die Weissagungen der alten Pro-

pheten auf die Endzeit deutet, sondern wie Dan 9 2 in ihren Schriften studiert, ist ein Zeitgenosse des Verfassers Daniels und des Abfalls vieler Juden zum Griechentum; vgl. ferner zu dem ganzen Abschnitt Dan 9 27 und 11 34, sowie Sach 12 6 13 9 und zu v. 22[a] insbesondere noch Jes 48 18 f.

δ) 10 24–27[a] Der Trost Judas im Hinblick auf die messianische Zeit. **24** לָכֵן *Darum* d. h. um der Hoffnung willen, der soeben in v. 20–23 Ausdruck verliehen ist. *Zu meinem Volk, das in Zion wohnt* vgl. 30 19, und zu der spätern Bedeutung Zions, die sich auch hier Geltung verschafft, vgl. oben S. 27 f. zu 2 2–4. **24**[b] ist Relativsatz zu אַשּׁוּר vgl. 30 31. Über *Assur* s. zu v. 20–23. בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם = „in der Weise, wie sie in Ägypten beliebt ist“, „nach ägyptischer Methode“ kann sowohl, wie hier, *wie einst die Ägypter* (מִצְרַיִם, das Subjekt zu דֶּרֶךְ), als auch *wie einst gegen die Ägypter* (מִצְרַיִם, das Objekt des „Verfahrens“) bedeuten, letzteres v. 26 und Am 4 10. **25** Furchtlosigkeit ist bei solcher Hoffnung um so mehr am Platze, als die Zeit des Zornes bald vorüber ist: *Denn nur noch eine geringe, kleine Zeit* geht es vgl. 29 17, *so ist der Grimm zu Ende* vgl. 26 20 Dan 11 36. זַעַם ὀργή ist hier ein fester terminus technicus = der Grimm Jahwes ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, so dass das Suff. זַעְמִי (so Cheyne) nicht nötig ist; der Zorn Gottes über Israel, der eben immer noch nicht zu Ende ist, auch wenn man schon kurz nach dem Exil sein Ende erwartete vgl. Hag 2 6 Sach 1 2 und oben zu 5 25, geht erst zu Ende, wenn das letzte Gericht erfolgt und, wie der Schluss sagt, die Feinde vertilgt. Begreiflich ist es, dass er auch im NT noch als nicht vollendet galt; das Heil, wie es die Juden erwarten, war ja noch nicht gekommen vgl. Mt 3 7 Lk 3 7 Rm 5 9 ApkJoh 6 16 f. Statt תַּבְלִיתָם „Aufreibung“ lesen einige Handschriften תַּכְלִיתָם mit gleicher Bedeutung: *mein Zorn geht auf ihre Vertilgung.* Das Pluralsuffix ־ָם kann nur auf אַשּׁוּר v. 24 bezogen werden, das jedoch vorher und nachher singularisch gefasst ist v. 24 und v. 26; daher ist die Lesung Luzzattos mit Delitzschs Verbesserung doch beachtenswert עַל תֵּבֵל יִתֹּם = mein Zorn über die Welt (vgl. 14 17 die von dem Weltreich geknechtete Oikumene) geht zu Ende. Mit כָּלָה steht auch 16 4 Thr 3 22 תַּם in Parallele (Cheyne). **26** Dass der Zorn zu Ende ist und das Heil kommt, zeigt die Niederwerfung der feindlichen Weltmacht: *Jahwe* עוֹרֵר (Pil. von עוּר erregen, in Bewegung setzen) *schwingt*, wie Abisai die Lanze II Sam 23 18, *die Geissel, wie als er Midian am Rabenfelsen schlug* vgl. 9 3 Jdc 7 25 Ps 83 10 12. **26**[b] bildet ein selbständiges Sätzchen, מַטֵּהוּ עַל־הַיָּם ist Subjekt, das Übrige mit ו eingeleitetes Prädikat. עַל־הַיָּם gehört als Qualifikation zu מַטֵּהוּ: *seinen Stab, den er einst über das Meer erhob* (Ex 14 16), den erhebt er auf ägyptische Weise s. oben zu v. 26. Stock und Stab stammen aus v. 5 (der Stock bekommt Schläge!), und die Anspielungen auf die Geschichte sind nach der Art eines Schriftgelehrten, nicht des Propheten vgl. oben auch 9 3. Winckler Untersuch. S. 177 nimmt Anstoss an der verschiedenen Bedeutung von בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם und an עַל־הַיָּם und konjiciert עֲלֵיהֶם יִשָּׂא mit Pluralsuffix wie in תַּבְלִיתָם v. 25; dann würde man doch eher annehmen, עלהיםונשאו sei zusammengeflossen aus den Wahllesarten עֲלֵהֶם יִשָּׂא oder עָלָיו, und die letztere wäre vorzuziehen. Vgl. übrigens zu הַיָּם Sach 10 11. **27**[a] Wenn Jahwe Assur vernichtet,

dann *wird weichen seine Last von deinem Nacken* vgl. 9 3 14 25 *Und sein Joch von deinem Halse....* Das parallele Verb zu יָסוּר wird vermisst und ist in וְחֻבַּל zu suchen. Doch ist nicht blos mit Duhm יְחֻבַּל „es wird verdorben werden" anzunehmen, da das nicht = „zerbrochen werden" ist und keine gute Parallele zu יָסוּר bildet; sondern es ist mit W. Robertson Smith יֶחְדָּל (Pausa von יֶחְדַּל) vorzuziehen: „sein Joch *bleibt nicht* auf deinem Halse", חָדַל = aufhören zu sein, ablassen mit folg. מִן. Die letzten Worte gehören zum folgenden Abschnitt, s. dort.

Die Verse 24–27a gehören in dieselbe Zeit wie v. 16–23. Jahwe zerbricht bald das Joch der [As-]Syrer und sein Volk ist frei. Der Verf. von Daniel berechnet die kurze Zeit bis dahin, hier genügt die Angabe, dass es noch eine kurze Spanne Zeit gehe. Nicht Juda ist der Name, mit dem das Volk genannt wird, sondern Israel v. 20 22, Jakob v. 20 und Bewohner von Zion v. 24. Juda im Gegensatz zu Ephraim gehört der Vergangenheit an.

ε) 10 27b–32 Der Heranzug eines von Norden kommenden Feindes gegen Jerusalem. Von **27b** bleiben für den neuen Abschnitt die drei Worte עַל מִפְּנֵי־שָׁמֶן. Eine Verbindung mit וְחֻבַּל, das bereits als יֶחְדַּל zu v. 27a gezogen wurde, giebt keinen verständigen Sinn, ob man übersetze: „verdorben ist das Joch vor Fettigkeit scil. zersprengt vom fetten Halse" oder „unbrauchbar, weil der Hals zu fett ist", oder gar „ein Junge (= עוּל, womit der Assyrer gemeint sein soll) ist vor Fett verdorben". Aber auch zum Folgenden sind sie nicht so, wie sie dastehen, zu gebrauchen. W. R. Smith vermutete: עָלָה מִצָּפוֹן שֹׁדֵד „heraufzieht aus dem Norden ein Zerstörer", näher bleibt Duhm den überlieferten Konsonanten mit עָלָה מִפְּנֵי־רִמּוֹן „er zieht herauf von Pĕnē-Rimmōn" oder „vor Rimmōn weg". Das Pĕnē Rimmōn oder Rimmōn ist dann bei dem Felsen Rimmōn Jdc 20 45 47 und in dem heutigen *Rammōn*, östlich von Bethel (Buhl Geogr. S. 100, Bädeker Pal.4 S. 117), zu suchen. **28** *Er fällt über Ajjat her, Zieht durch Migron, Lässt zu Michmas sein Gepäck.* Die Perfekta sind prophetisch und handeln von der Zukunft. עַיַּת ist wahrscheinlich mit עַי Aj Gen 12 8, vgl. עַיָּה, עַיָּא Neh 11 31 I Chr 7 28, östlich von Bethel, מִגְרוֹן mit dem heutigen *Makrūn* (Bädeker Pal.4 S. 117) am Wege nach Michmas und מִכְמָשׂ (d. h. „Aufbewahrungsort" von כָּמַס „aufbewahren") mit *Machmās,* nordöstlich von *Dscheba'*, identisch. **29** *Sie passieren den Pass* den Wādi Suwēnit; *In Geba machen sie Nachtquartier.* Da der Sinn der Verstärkung von לָנוּ durch מָלוֹן nicht einzusehen ist, kann die Zeile als Rede der Feinde gefasst werden: „Geba ist uns Nachtquartier". *Rama* (= *er-Rām* westlich von *Dscheba'*) *erschrickt, Gibea Sauls* (= *Tell-el-Fūl* südlich von Rama und Geba) *flüchtet.* **30** *Gelle laut, Bat-Gallim, Lausche, Laischa, Antworte ihr, Anatot!* So übersetzt, die Paronomasieen trefflich nachahmend, Duhm. Nur Anatot, das heutige *'Anātā,* Jeremias Geburtsort, ist bekannt, heisst aber kaum „das arme" עֲנִיָּה, wogegen schon die Stellung vor dem Namen spricht. Es ist mit Lowth u. A. עֲנִיהָ = „antworte ihr scil. der Bath Gallim" zu lesen. **31** *Madmena macht sich auf und davon, Die Bewohner von Gebim flüchten;* beide Orte sind unbekannt, גֵּבִים bedeutet „Cisternen", die sonst als Bergungsort dienen, jetzt aber nichts helfen. **32** *Noch heute steht er in Nob,* das nahe bei Jerusalem gelegen haben muss, aber jetzt ver-

schwunden ist; לַעֲמֹד = *um Posto zu fassen* ist er noch heute in Nob. Überall klingt es in diesen Versen oder sind doch Anspielungen auf die Namen vorhanden. An Nob klingt nun weiter יְנֹפֵף Pil. von נוף an: *Er schwingt seine Hand Gegen den Berg der Tochter Zion Den Hügel von Jerusalem.* Es ist בַּת mit Ḳerē, manchen Handschriften und den Versionen, nicht בֵּית zu lesen.

Das Urteil über die Herkunft dieser Verse hängt hauptsächlich davon ab, ob man Jesaja ein solches Spielen mit dem Klang und der Bedeutung von Ortsnamen zutraut oder nicht. Jes braucht kurze schlagende Paronomasieen an hervorragenden Stellen, um seine Worte unvergesslich zu machen 5 7 6 11 7 9; aber von solcher Spielerei und solchem Geklingel durch eine Reihe von Versen hin und noch ohne dass viel für den Gehalt gewonnen wird, giebt es bei ihm kein sicheres Beispiel, auch 10 16 gehört ihm nicht. In der ähnlichen Stelle mit solchen Anspielungen Mch 1 10–15 aber handelt es sich nicht nur um eine Marschroute und die Gleichklänge sind weniger gesucht und doch viel ernster. Mch 1 10–15 kann von Micha und doch Jes 10 27^b–32 Jesajas unwürdig sein. Zudem legt der Abschnitt einen besondern Nachdruck auf Zion und Jerusalem, während Jes nicht nur für die Stadt, sondern auch für das Land fühlt. Endlich spricht die objektive Art, in der von den mit Krieg Überzogenen gesprochen wird, nicht für einen Propheten, der mitten in den Ereignissen steht, sondern eher für einen Dichter, der in Nachahmung der Wortspiele in Mch 1 den Heranzug des letzten Feindes gegen Jerusalem schilderte. Es ist daher Duhm zuzustimmen, der diesen Abschnitt für nichtjesajanisch hält; jedenfalls ist die Behauptung Giesebrechts Berufsbegab. S. 73 sehr gewagt, dass eine jesajanische Grundlage sicher anzunehmen sei.

Das Gedicht ist wahrscheinlich in Tristichen abgefasst, wovon das erste verstümmelt ist; das 1. Tristichon reicht bis עַיָּת v. 28, das 2. bis מַעְבָּרָה v. 29, das 3. bis Ende von v. 29, das 4. = v. 30, das 5. = v. 31 32^a und das 6. = v. 32^b. Diese Teilung hat den Vorzug, dass sie nicht offenbar parallele Verse auseinanderreisst wie v. 31^a und ^b (Duhm), noch vor v. 30 den Ausfall eines Stichos annimmt (Cheyne).

ζ) 10 33 34 Das Schicksal des Feindes vor Jerusalem. Jerusalem fällt dem nordischen Feind nicht anheim, sondern vor seinen Thoren erleidet er durch Jahwe eine furchtbare Niederlage. Der Feind tritt hier wieder auf unter dem Bilde des Waldes vgl. v. 17–19. **33** *Siehe der Herr Jahwe der Heere Haut ab die Zweige der Krone mit Schreckensgewalt,* מְסָעֵף ist denominatives Pi. von סְעִיף „Ast“, „Zweig“ in privativem Sinn = *entästen.* Dass dies durch מַעֲרָצָה ἅπ. λεγ. *Schrecken* geschieht, ist auffallend; aber deswegen wird man nicht in בְּמַעֲצָד „mit der Axt“ (Duhm) ändern müssen, vgl. 2 12–21, bes. das Verb עָרַץ 2 19 21. Nach 2 12–21 scheint auch der Schluss des Verses gebildet zu sein: *Die hochgewachsenen Stämme werden gefällt Und die Hohen sinken zu Boden.* רָמֵי הַקּוֹמָה die Hohen an Wuchs d. h. hochgewachsenen Stämme. **34** *Das Dickicht des Waldes schlägt er nieder mit dem Eisen.* נִקַּף ist Pi. und יַהְוֶה dazu Subjekt; nimmt man ein Niph. an, so wäre der Plural נִקְפוּ zu lesen. *Und der Libanon fällt* בְּאַדִּיר *durch einen Herrlichen* scil. durch Jahwe. Der Parallelismus des בַּבַּרְזֶל mit בְּאַדִּיר stört diese Fassung; man vermutet daher für בְּאַדִּיר den Namen eines Instrumentes (Duhm), und Gunkel nennt כַּשִּׁיל Ps 74 6, Cheyne fände קַרְדֹּם noch näherliegend. Aber Sach 11 2, mag אַדִּירִים dort auch Glosse sein, zeigt, dass die Cedern mit בְּאַדִּיר gemeint sind, und daher empfiehlt sich, mit Cheyne בְּאַדִּירָיו zu lesen = *in seinen Cedern sinkt der Libanonwald zusammen.* Die Parallele zu בַּבַּרְזֶל ist nun allerdings nicht besser, das führt auf den Gedanken,

בַּבַּרְזֶל, das unnötig ist und die Zeile zu sehr verlängert, könnte Glosse sein. Wenn es fehlte, vermisste man jedenfalls nichts. Die Cedern des Libanons, die hochgewachsenen Stämme samt dem Dickicht des Waldes repräsentieren die Feinde Zions, die heidnische Weltmacht vgl. 10 16–19 Sach 11 2 und ferner Dan 4: das Gesicht von dem gewaltigen Baume.

Die zwei Verse sind der notwendige Abschluss zu v. 27b–32, von dem Komponisten, dem auch v. 16–27a angehören werden und der v. 27b–32 in diese Schilderung des Gerichts über die Weltmacht anderswoher aufnahm, hinzugefügt, wie 5 30 zu 9 7 ff. Die göttlichen Titel sind dieselben wie v. 23 f., סִבְכֵי הַיַּעַר ist aus 9 17 entlehnt und das ganze Bild vom Walde später sehr beliebt Jes 32 19 Hes 31 1–14 Sach 11 1 f.

Die Gruppe 10 5–34 soll jetzt einen Zusammenhang bilden; das Prophetenwort wird ganz auf die Endzeit gedeutet und angewandt; zuerst das Wehe über das prahlerische „Assur“ v. 5–15, dann seine Strafe und die Rettung der Wenigen im jüngsten Gericht v. 16–19 und v. 20–23; darum sollen die Getreuen nicht verzagen, das Heil ist nahe v. 24–26, der Feind zieht wohl von Norden heran v. 27–32, aber er fällt vor Jerusalems Thoren v. 33 f. Das Capitel enthält ein kleines Gemälde der Endzeit: die Wehen der Endzeit, die „antichristliche“ Weltmacht vor den Thoren Jerusalems und ihre Vernichtung. Vgl. Hes 38 f. Jo 4 Sach 12 14 Dan 11 45.

b) 11 1–16 Das Glück Israels in der Endzeit nach dem Weltgericht.

α) 11 1–9 Der ideale König und sein Friedensreich. Der Abschnitt ist parallel der ersten Schilderung des idealen Königs 9 1–6, wenn schon hier auf andres das Hauptgewicht fällt. Zuerst ist v. 1 f. die Person und Ausrüstung des Messias, dann v. 3–5 seine Regierungsweise und zuletzt v. 6–8 die Folgen seines Regiments gezeichnet. v. 9 ist ein daran angefügter, den Inhalt zusammenfassender Vers. Strophisch gliedern sich die Verse 1–8 in vier Sechszeiler. Zum Text vgl. Beer ZATW 1898, 345—347.

Die erste Strophe v. 1 f. 1 Die Person des Messias. Wenn die Cedern der Weltmacht niedergeschlagen sind 10 33 f., dann geht aus dem Stumpfe Isais ein neues Reis hervor; nach der Besiegung der Weltmacht kommt der Messias und das Gottesreich. Jedenfalls ist diese Verbindung zwischen Cap. 10 und 11 im Zusammenhang jetzt nicht unbeabsichtigt. מִגֵּזַע יִשָׁי *aus dem Stumpfe Isais* d. h. aus der Familie Isais, dem Geschlechte der Isaiden, die aber wieder auf die Stufe zurückversetzt sind, wie sie vor dem Königtum Davids waren; die Familie ist noch da, aber die königliche Dynastie gestürzt, Isaiden giebt es noch, aber keine Könige mehr aus diesem Hause. Mit dem „Stumpfe und der Wurzel Isais“ ist man deutlich in die Zeit des Exils versetzt, ein zweiter David soll erstehen; aber es ist zuviel in dem Ausdruck gefunden, wenn man darin eine Andeutung erblicken will, dass der Dichter den Messias nicht von David, sondern jedenfalls von einer Seitenlinie, einem andern Sohne Isais erwarte. Aus dem gebliebenen Stumpfe geht hervor *ein Reis* חֹטֶר „eine Rute“ vgl. noch Prv 14 3; aus seinen Wurzeln *ein Zweig* נֵצֶר „ein Wurzelschoss“ wie Dan 11 7. Für יִפְרֶה *bringt Frucht, geht hervor, wächst auf* scheinen LXX und die alten Versionen das von manchen Exegeten bevorzugte יִפְרַח *bricht auf, sprosst* gelesen zu haben; doch ist das nicht sicher und zu יֵצֵא kann פָּרָה ebenso gut parallel sein, wie פָּרַח, welches das Sprossen und Blühen eines bereits hervorgebrochenen Schosses bezeichnet. 2 Die Ausrüstung mit den Regententugenden durch den Geist Gottes. Auf den Sprössling aus dem Hause Isais *wird sich niederlassen der Geist Jahwes.* Dieser göttliche Geist verleiht dem König die Kenntnis des göttlichen Willens

und rüstet ihn aus mit hoher Kraft vgl. 31 3. Diese beiden Seiten werden in den folgenden Näherbestimmungen besonders hervorgehoben. Die Geistesausgiessung vgl. 32 15 61 1 Jo 3 1 ff. macht den Menschen zu einem Angehörigen des neuen Bundes oder, was dasselbe ist, zum Propheten d. h. zu einem, der Gott und seinen Willen kennt vgl. Jer 31 30–33. Dann wird der ideale König einmal *Weisheit* und *Einsicht* überhaupt besitzen, dass er seine Aufgabe erkennt, den Sinn und Zweck seines Amtes versteht; dann wird er auch Herrscherklugheit und Herrscherkraft (עֵצָה וּגְבוּרָה vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר 9 5) haben, sodass er klug die rechten Wege und Mittel zur Erfüllung seiner Aufgabe findet und auch die Kraft ihm nicht mangelt, diesen guten Rat zu verwirklichen, und schliesslich wird ihm die rechte religiöse Erkenntnis und Frömmigkeit d. h. das Verständnis für den Willen Jahwes und der rechte Respekt vor demselben nicht fehlen, sodass er regiert, wie es Gott von einem König verlangt.

Die zweite Strophe v. 3 f.: Sein gerechtes Regiment, das kein Unrecht duldet und die Armen schützt. **3** beginnt mit den Worten: וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יַהְוֶה „und sein Riechen“, wofür man gewöhnlich, um das Auffallende des Ausdrucks zu vermeiden, „sein Wohlgefallen“ setzt, „ist an der Furcht Jahwes“. Aber er ist ja selbst mit dem Geist der Gottesfurcht ausgerüstet, und es wird nach LXX ἐμπλήσει, vgl. Hes 24 13: ἐμπλήσω = הֲנִיחַ (BEER), zu lesen sein: וְהֵנִיחַ בּוֹ יִרְאַת יַהְוֶה „er wird auf ihm die Furcht Jahwes ruhen lassen“. Somit ist v. 3ª Variante zu v. 2 und gehört nicht in den Text (so BICKELL u. a.). Der ideale König sieht nicht nur auf das, was vor Augen ist, er geht den Dingen auf den Grund (vgl. Prv 25 2); er richtet nicht nach dem Schein oder auf Gerüchte und Hörensagen hin, sondern durchschaut die Streitsachen und den Sinn der Streitenden. **4** Das zweite אֶרֶץ ist Fehler für עָרִיץ *gewaltthätig, Wüterich,* nicht für עָרִיצִים, wie CHEYNE will; es ist parallel zu רָשָׁע und nicht zu דַּלִּים. Die zwei Richtungen, in denen sich seine Gerechtigkeit bethätigt, sind 1) Fürsorge für die Niedrigen und Schutzlosen, die im Kampfe ums Dasein leicht bei Seite geschoben und vergewaltigt werden. Er hilft zum Recht den דַּלִּים *den Geringen* und den עַנְוֵי־אָרֶץ „den sich in die Lage demütig schickenden“, „den in Ergebung den Druck duldenden“; besser ist es jedoch als Parallele zu דַּלִּים mit CHEYNE, KITTEL עֲנִיֵּי *die Gedrückten, Elenden* zu lesen. 2) Zurückdrängen der Bösen und Gewaltthätigen. Der ideale König הִכָּה *streckt nieder, tötet* durch das blosse Wort (wie Petrus den Ananias Act 5 9 f.), nicht durch den nachherigen Befehl zum Vollzug seines Urteilsspruchs. Er ist mit dem Geist, der Kraft ist, ausgerüstet (vgl. 31 3) und sein Wort hat Kraft, wie Gottes Wort vgl. oben zu 9 7, wie das Wort des Propheten, was man durch die Geistesausgiessung wird, vgl. Hos 6 5 PsSal 17 39 II Th 2 8 vgl. ApkJoh 11 5 f.

Die dritte Strophe v. 5 f.: Die gerechte Regierung und ihre Folgen. **5** *Gerechtigkeit* und *Treue* d. h. Gewissenhaftigkeit in seinem Thun, verleihen dem idealen König Kraft und Bereitwilligkeit zum Einschreiten, zum Handanlegen; darum sind sie mit dem *Gürtel* verglichen, der zur Arbeit, wie zum Kampf die Kraft zusammenhält und bereit macht, der König ist immer, wie

ein Vater, bereit zu helfen und Ordnung zu schaffen vgl. אֲבִי־עַד 9 5. Die Versionen übersetzen das doppelte אֵזוֹר mit zwei verschiedenen Ausdrücken; es ist daher anzunehmen, dass das eine der beiden אֵזוֹר aus חֲגוֹר verschrieben ist. **6** Solche Regierung sorgt für den Frieden vgl. שַׂר־שָׁלוֹם 9 5; und zwar wird Frieden herrschen, wo jetzt Krieg ist: die Natur wandelt sich um in der messianischen Zeit; die Raubtiere geben ihre Art auf und fallen nicht mehr über die Weidetiere her. Für Israel liegt das goldene Zeitalter nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. וְגָר *zu Gast ist*, als Gast, Fremdling wohnt *der Wolf bei dem Lamme Und der Parder lagert beim Böckchen.* Die Spezialfeinde haben sich ausgesöhnt und Frieden geschlossen. Statt zwei Tieren nennt die dritte Zeile deren drei, darunter מְרִיא „ein Stück Mastvieh", „Mastkalb", das dem vorher schon genannten עֵגֶל einigermassen entspricht. Diesem Zuviel gegenüber steht ein Zuwenig; es fehlt das Verb, das LXX gelesen hat: βοσκηθήσονται. Danach ist רָעִים einzusetzen: *Rind und Löwe weiden zusammen,* aber „und Mastvieh" zu entfernen, das auch durch seine Stellung vor καὶ λέων in LXX zeigt, dass es in v. 6 keinen sicheren Platz hat. *Ein kleiner Knabe leitet sie,* macht ihren Führer, ohne vor dem Junglöwen Angst zu haben.

Die vierte Strophe v. 7 f.: Die weitere Schilderung des paradiesischen Friedens. **7** *Kuh und Bärin* תִּרְעֶינָה „werden weiden"; aber das blosse „weiden" ist zu schwach und nach רָעִים v. 6 auffallend, es ist daher mit de Lagarde das ת doppelt zu schreiben: תִּתְרָעֶינָה = *sie werden sich befreunden, werden zu Kameraden* Prv 22 24. יַחְדָּו gehört zum Folgenden: *Neben einander lagern ihre Jungen. Der Löwe frisst Stroh wie die Rinder,* lässt somit von seiner Raubtiernatur; zu תֶּבֶן *Stroh* als Viehfutter vgl. zu I Reg 5 8. **8** *Der Säugling spielt an der Höhle der Otter Und der Entwöhnte streckt* (הָדָה ἅπ. λεγ. „führen", „ausstrecken"), *seine Hand aus nach der* מְאוּרַת צִפְעֹנִי. Beide Worte sind nicht sicher. צִפְעֹנִי muss allerdings eine giftige Schlangenart bezeichnen, aber es ist unsicher, welche; die Übersetzung „Basilisk" ist kaum richtig. Noch unklarer ist מְאוּרַת; man denkt an Ableitungen von אור und übersetzt „Auge", „Feuerauge", „Augenstern", „Lichtort" u. drgl. Jedoch das parallele חֻר „Höhle" spricht gegen diese Fassung, wie die alten Übersetzungen (LXX: κοίτη, Vulg. caverna vgl. Beer). Nach diesen ist der Sinn „Lager", der trefflich passt, zu vermuten; das heisst aber מְאוּרַת nicht, und so wird ein Fehler vorliegen. Cheyne liest daher dafür מְעָרַת „Höhle", Beer noch besser מְעוֹנַת „Lager wilder Tiere" vgl. Am 3 4 Ps 104 22 Hi 37 8 38 40. Also ist zu übersetzen: *nach dem Nest der Natter.* Im Reich des Messias ist alles umgewandelt: kein Unrecht und keine Gewaltthat kommt mehr vor und auch die Tierwelt darf den Gottesfrieden des messianischen Reiches nicht stören, vgl. auch Hes 34 25 28 und Hos 2 20 (späte Stelle).

9 ein prosaischer Anhang zu v. 1–8, der in v. 9a den Abschluss hinzufügt, welcher sich in 65 25 nach einer ähnlichen aus 11 1–8 entnommenen Schilderung des Friedens unter der Tierwelt findet, und in v. 9b den Grund dieses glücklichen Zustandes aus Hab 2 14 beibringt: Allem Unrecht und aller Gewaltthat ist auf dem ganzen heiligen Berge gewehrt, weil die Gotteserkenntnis in reichem Masse im Lande vorhanden ist. Unter dem „heiligen Berge" ist nicht

blos der Tempelberg, sondern das ganze heilige Bergland verstanden. In 65 25 ist der Anschluss besser als hier: dort versteht man, was Subjekt zu לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ ist, während hier nach dem Zusammenhang zunächst an יוֹנֵק und גָּמוּל zu denken wäre, natürlich aber das unbestimmte „man", mit Negation „niemand", „weder Menschen noch Tiere", gemeint ist; ebenso ist dort die erste Person begründet, während sie hier weder mit v. 1–8 noch mit v. 9^b harmoniert. Wie die Bezeichnung des Landes als eines „heiligen" in späte Zeit weist, so ist auch unter der „Gotteserkenntnis" nicht die, welche ein Hosea (6 6) oder Jeremia (31 33) fordert, gemeint, sondern die, welche die Welt von der Macht und Herrlichkeit Gottes machen wird, wenn er alle Feinde vor Jerusalem vertilgt hat, wie Israel Jahwe kennen lernte an seinen Strafgerichten der Wegführung ins Exil und der Zerstörung Jerusalems vgl. Hes 6 7 7 4 u. ö. und im PC z. B. Ex 7 5 14 4.

Der Vers 9 rührt von dem Diaskeuasten her, der die Abschnitte 10 5—11 16 zu einem Gemälde der Endzeit zusammenstellte und verband. Auch 10 16–27^a hat er gerne fremden Stoff und fremde Bilder sich angeeignet; so thut er es hier v. 9 und zugleich bringt er damit noch eine Klammer nach, die 11 1–8 mit 10 5–34 spec. mit dem Gericht über die feindliche Weltmacht verknüpft.

Über die Herkunft von 11 1–8 ist schon durch unser Urteil über 9 1–6 entschieden. Die beiden Stellen sind einander inhaltlich so ähnlich (vgl. nur die Darlegung der Bedeutung der Namen von 9 5 in 11 2 ff.), dass sie mit einander stehen und fallen. Gleichwohl sei hier noch auf Einzelnes hingewiesen. Auch hier lassen wir die sprachlichen Indicien bei Seite, da ἅπαξ λεγόμενα und Parallelen, die allein aus späterer Zeit beizubringen sind, nicht einen vollständigen Beweis leisten können; dagegen sind folgende Punkte hervorzuheben:

1) Jesaja erwartet das Heil nicht vom Königtum vgl. oben zu 9 1–6 S. 94 f., und wo er mit den Königen seiner Zeit zu thun hatte, stellte er bestimmte Forderungen an sie, von denen er doch erwarten musste, dass sie dieselben erfüllen könnten. Hier aber ist alle Ausrüstung zum Königtum abhängig gedacht von der Geistesausgiessung.

2) Die bleibende Ausrüstung mit dem Geiste Jahwes ist ein Zeichen der späteren Zeit. Wohl sprang der Geist Jahwes in alter Zeit auf diesen und jenen, aber er verlieh ihm keine sittlichen Charaktereigenschaften. Vermittelt ist diese Erwartung einer Geistesausgiessung durch Jeremias Verheissung eines Herzens, das Gott kennt vgl. Jer 24 7 31 33 32 39, die durch Hesekiel aufgenommen ist Hes 11 19, welcher bereits von einem „neuen Geist" redet. Somit steht der Verf. unseres Abschnittes bereits nach Hesekiel; das wird auch dadurch bestätigt, dass von da an die Ausgiessung des Geistes mehrfach erwähnt ist Jes 32 15 61 1 Jo 3 1 ff.; vgl. auch Ps 51 12 Sach 12 10 13 2.

3) Wie in 9 1–6 regiert kein Davidide mehr; das königliche Haus ist wieder das geworden, was es zu Isais Zeiten war, ehe David als König regierte. Und zwar fehlt hier noch mehr, als in 9 1–6, irgend eine Anknüpfung an geschichtliche Verhältnisse. Nichts ist vorausgesetzt, als der Zusammenbruch der davidischen Dynastie.

4) Ob die Darstellung des Gottesfriedens in der Natur in die alte Zeit passe, kann man fragen. Jesaja hat sonst keine ähnliche Schilderung und ihm lag die ethische Umänderung der Menschen näher als die Umwandlung der Natur der Tiere. Dagegen war es eine Hoffnung Hesekiels und Deuterojesajas, dass die Natur des Landes eine andere werde, wenn Israel zurückkehrt, und der Gedanke, dass damit eine Umwandlung auch der Natur der Tierwelt erfolgen werde, lag nahe. Vgl. Hes 34 25 28 Hos 2 20 (späte Stelle) Jes 65 25. Ferner ist daran zu erinnern, dass der Priesterkodex, der so gerne seine Ideale in die Vergangenheit trägt, hervorhebt, den Tieren hätten im Anfang nur Gras und Kraut als Nahrung gedient Gen 1 30.

Endlich gelingt es hier ebenso wenig wie 9 1–6 eine Zeit in Jesajas Leben ausfindig zu machen, die irgend für die Entstehung dieser Weissagung passen möchte. Selbst das hohe Alter Jes's, das uns unbekannt ist, hilft uns nicht; Jes müsste ganz mit seinen früheren Verkündigungen gebrochen und sich nicht nur zeitlich, sondern auch mit seinen Anschauungen in die Zeit versetzt haben, die auf Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja folgt, und Jes wäre dann eine merkwürdige Doppelgestalt, die einerseits ganz in der Zeit der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. v. Chr. lebt, andrerseits aber schon Ideen vertritt, zu denen erst Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja hinüberführen, die aber diesen seinen Nachfolgern noch verborgen waren. Es ist dem Schlusse nicht auszuweichen, dass 11 1–8 nicht von Jesaja herstammt; dann aber haben wir die Entstehung des Abschnitts in dieselbe Zeit mit dem ganz parallelen 9 1–6 zu verlegen, dies um so mehr, als Tritojesaja 65 25 den Abschnitt 11 1–8 kennt. Vgl. oben S. 95, sowie Hackmann, Cheyne, Volz.

β) 11 10–16 Die Folgen der Aufrichtung des messianischen Reiches auf die Völkerwelt und die Diaspora. Das Heil in Jerusalem und dem heiligen Lande übt seine Wirkungen aus auf die ganze Welt.

10 Der Messias heisst hier die „Wurzel Isais", weil der Verf. 11 1 im Sinne hat; „Wurzel" ist hier wie 53 2 soviel wie *Wurzelspross.* Aber seltsam ist das Bild immerhin, dass die Wurzel als נֵס *Fahne dasteht.* Doch die Völker verstehen das Zeichen vgl. 49 22: *sie kommen, um sich Weisung zu holen* = דָּרַשׁ אֶל־; der Messias ist „Organ der göttlichen Offenbarung" wie David, der אִישׁ־הָאֱלֹהִים, in der Chronik II 8 14 Neh 12 24, und sie kommen als Schüler und nicht als Unterthanen, ganz wie 2 2–4. *Sein Wohnsitz wird* כָּבוֹד *Herrlichkeit,* also *herrlich sein;* vgl. dazu 4 2–6. Der Verf. unseres Verses vereinigt die Gedanken von 2 2–4 (Herbeiströmen der Heiden) und 4 5 f. (der herrliche Wohnort Jahwes) mit 11 1–8, ja er verbindet auch noch v. 11–16 damit, denn sein נֵס hat er aus v. 12. Der Vers ist demnach redaktionell und später als alle die genannten Abschnitte.

v. 11–16 Die Rückkehr der Zerstreuten und die Besiegung der Nachbarn. **11** ist prosaische Einleitung zu dem Gedichte v. 12–16. Der Redaktor hat auch hier sein שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר aus v. 16 entlehnt; er musste mit diesem Verse v. 12–16 noch besonders einführen, da es sich um ein anderes Ereignis handelt als v. 10. Zu יוֹסִיף *er wird wiederum* ist שֵׁנִית = „zum zweiten Mal", das die LXX nicht aufweist, überflüssig, dagegen fehlt ein Verb, zu dem יָדוֹ Objekt ist; nach 49 22, wo Jahwe zum ersten Mal den Völkern winkt, wird hier שְׂאֵת für שֵׁנִית zu lesen sein: *wiederum wird er seine Hand erheben, um loszukaufen.* Beim ersten Loskauf denkt der Redaktor nicht an die Rettung aus Ägypten, an welche v. 16[b] erinnert, und bei welcher ja das ganze Volk, nicht nur ein שְׁאָר, beteiligt war, sondern an die Heimkehr der Deportierten aus dem babylonischen Exil; dabei unterscheidet er nicht zwischen Serubbabel und Esra, beides gilt ihm für eins und ist für ihn vergangen. Aber es bleiben noch viele übrig in Assur und Ägypten. Unter Assur, das schon lange nicht mehr existiert, ist Syrien zu verstehen vgl. zu 10 20–23, also die Diaspora aus Syrien und Ägypten wird zurückkehren. Die weiteren Namen nennen Teile von Ägypten: Patros d. i. Ober-Ägypten und Kusch d. i. Äthiopien, ferner von Syrien, dem Reich der Seleuciden: Elam, Sinear = Babylonien, Chamat am Orontes, und endlich die Inseln und Küsten des Mittelmeeres.

12 beginnt das Gedicht. Der Vers enthält den 1. Vierzeiler: Die jüdische Diaspora der ganzen Welt wird gesammelt. Zu נִדְּחֵי *die Versprengten* Partic. Niph. von נָדַח ohne Dag. forte vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 20 m. Männer und Frauen, Israeliten und Judäer, alle ohne Ausnahme sollen heimkehren; dazu giebt Jahwe den Völkern das Signal (v. 10 versteht darunter den Messias), und sie bringen alle herbei vgl. 49 22 60 4 66 12. **13** Der 2. Vierzeiler: Die Feindschaft der Völker gegen Ephraim und Juda hat ein Ende, aber ebenso hört die gegenseitige Befehdung dieser beiden Stämme auf; die Endzeit bringt Frieden zwischen Ephraim und Juda vgl. Hes 37 15–22 Hos 2 2 (späte Stelle). אֶפְרַיִם ist Objekt von קִנְאַת parallel dem צֹרְרֵי יְהוּדָה, und v. 13[b] ist nicht Glosse zu v. 13[a] REUSS, DUHM, CHEYNE, sondern bringt den neuen Gedanken vom Frieden unter den beiden Rivalen bei. Die Vereinigung von Israel und Juda ist ein Stück der eschatologischen Erwartung und gerade in den Zeiten der Befehdung der Jerusalemer und Samaritaner lag es nahe, dies hervorzuheben, dass mit der Befehdung von Aussen auch die innern Fehden aufhören. An speziellere Ereignisse ist kaum zu denken, da auch v. 14 wieder einen der späteren Zeit geläufigen Gedanken Hesekiels aufgreift. **14** Der 3. Vierzeiler: Besiegung der Nachbarn vgl. Hes 25 35 f. Dass die Erfolge der Makkabäerzeit allerdings solche Erwartung anregten, kann nicht geleugnet werden. Statt בְכָתֵף ist בְּכֶתֶף stat. constr. zu lesen: „auf die Schulter der Philister" d. h. auf das philistäische Schulterland, den philistäischen Abhang des Gebirges. Subjekt zu עָפוּ sind die vereinigten Judäer und Israeliten vgl. יַחְדָּו. Mit den בְּנֵי קֶדֶם „Orientalen" sind vielleicht die Araber des Aretas gemeint, welche Alexander Jannäus nachmals besiegte. Vgl. auch Ps 60 9–11. **15** Die Erwähnung der Judäer und Israeliten in v. 12 hatte zu der Erinnerung an ihre zukünftige Verbindung und ihre Besiegung der Nachbarn geführt. Jetzt wird auf v. 12 zurückgegriffen; v. 15, der 4. Vierzeiler, redet von der Bereitung des Weges für die Heimkehr der Diaspora aus Ägypten und Assur. וְהֶחֱרִים „und er wird bannen" passt nicht auf eine Meereszunge, es ist daher mit LXX, vgl. auch Sach 10 11, zu lesen: וְהֶחֱרִיב *austrocknen wird er* die ägyptische Meereszunge d. h. das Schilfmeer, wie einst bei dem Auszug aus Ägypten. Ob der Fehler nur auf der falschen Auflösung einer im Text gebrauchten Abkürzung החר" beruht (so PERLES Analekten S. 34), ist fraglich. Ähnlich, wie dem Schilfmeer, soll es dem Euphrat ergehen, damit die Heimkehr der Diaspora ja leicht werde. בַּעְיָם רוחו „durch die Glut seines Hauches" ist bei der Unsicherheit der Bedeutung von בַּעְיָם zweifelhaft; aber wenn man das richtige בְּעֹצֶם רוחו = *mit der Kraft seines Hauches* dafür liest, so passt es nur zur ersten Zeile, zu der es eine Randglosse zu v. 15[aα] ist, die an Ex 14 21 15 8 erinnern sollte. Der Euphrat wird in sieben Bäche zerschlagen, damit die Heimkehrenden mit grösster Leichtigkeit in Sandalen hindurchwaten können. **16** Der 5. Vierzeiler: Die besondere Strasse für die Heimkehrenden, so dass auch der letzte Rest des Volkes, der von Assur übrig gelassen ist, nicht ausbleibt. Die Paronomasie zwischen שְׁאָר, אֲשֶׁר, יִשָּׁאֵר und אַשּׁוּר ist kaum blos Zufall. Von einer Strasse für die Heimkehrenden ist auch 40 3 und 35 8 die Rede; unser Verfasser hat als Epigone seine Stoffe der Überlieferung entnommen.

Cap. 11 ist das Komplement zu 10 5–34; wie letzteres die Wehen der messianischen Zeit, so schildert Cap. 11 das Glück und das Heil derselben: v. 1–8 das Kommen des Messias und seines Friedensreiches und v. 12–16 die Heimkehr der Diaspora und die Besiegung der Nachbarvölker. Diese beiden selbständigen Stücke, von denen das zweite in die Nähe der makkabäischen Erhebung gehört, hat die Redaktion der ganzen Eschatologie 10 5—11 16 durch die Verse 9–11 vermehrt: v. 9 ist der Abschluss von v. 1–8, dagegen v. 11 die Einführung von v. 12–16, und v. 10 knüpft v. 1–8 und v. 12–16 zusammen, zugleich hervorhebend, dass mit der Aufrichtung des Messiasreiches auch die Weissagungen von 2 2–4 und 4 2–6 sich erfüllen werden.

c) 12 1–6 Der freudige Dank der Geretteten nach dem Kommen des Heils.

Zwei kleine Lobpsalmen, die das Volk anstimmen wird, wenn das Heil der Endzeit gekommen ist; sie sind eingeleitet wie die in Jes 24—27 eingefügten Psalmen und verwandt mit Ex 15 Ps 105.

α) 12 1 f. Das erste Danklied. Zu der Einführung *an jenem Tage aber wirst du sprechen* d. h. wird man sprechen vgl. 25 9 26 1 27 2. Das Lied besteht aus zwei Strophen mit je vier ganz kurzen Zeilen. *Ich danke dir Jahwe Denn du zürntest mir Es wandte sich dein Zorn Und du tröstetest mich.* Jetzt endlich nach dem Gericht und dem Kommen des Heils ist der Zorn Gottes vorüber vgl. zu 10 25. Für יָשֹׁב = Jussiv „er möge sich wenden" ist ein perfektischer Sinn notwendig, Cheyne liest daher וַיָּשָׁב, noch näher liegt, falsche Dittographie des י von כִּי anzunehmen und שָׁב = „gewandt hat sich" zu lesen. Notwendigerweise muss auch statt ותנחמני gelesen werden וַתְּ״ mit Waw consec. 2 אֵל יְשׁוּעָתִי nimmt man besser nicht als Satz: „Gott ist mein Heil", sondern als Stat.-constr.-Verbindung: *Fürwahr, Gott meines Heils.* Die Paronomasie אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד giebt Duhm wieder: *Ich traue und graue mich nicht.* Der Schluss ist = Ex 15 2, zu lesen ist וְזִמְרָתִי *mein Sang ist Jah!* יָהּ abgekürzte Form für יַהְוֶה, das unnötig zur Erklärung hinzugefügt und daher wie in 26 4 zu tilgen ist. Es fehlt auch richtig in Ex 15 2.

β) 12 3–6 Das zweite Danklied hat ausser der Einführung, wie das erste, noch eine grössere Einleitung, beide im Plural, weil nachher das Lied auch mit Plural beginnt und eine Mehrheit sich gegenseitig zum Singen und Danken auffordert. 3 Einleitung: Wenn sich alle Verheissungen von Cap. 11 erfüllen, dann herrscht Freude (vgl. 35 10) über das Heil, das sie erquickt, dann schöpfen sie aus den *Quellen des Heils*, vgl. Jer 2 13 Ps 36 10 und andrerseits Jer 33 9. מַעַיְנֵי (von מַעְיָן) mit zwei Pathach wie יַעַמְדוּ (von יַעֲמֹד ja'mod). 4 Schluss der Einleitung, wie v. 1. Die zwei Zeilen v. 4a sind = Ps 105 1 und die dritte Zeile v. 4b = Ps 148 13. Es ist vielleicht mit Bickell anzunehmen, dass הוֹדִיעוּ בָעַמִּים עֲלִילֹתָיו erst nachträglich von einem Leser aus Ps 105 1 hinzugefügt ist. Wir hätten dann bis v. 5 vier Zeilen und v. 6 wieder einen Vierzeiler mit so kurzen Versen wie in v. 1 f. קִרְאוּ בִשְׁמוֹ = *ruft seinen Namen an!* קָרָא בְשֵׁם bedeutet: rufen mit der Aussprache des Namens, jemanden mit Namen rufen vgl. 43 1; im Kultus ist es Ausdruck für: anrufen, weil man in alter Zeit an heiliger Stätte eben den Namen der dort verehrten Gottheit rief. 5 *Singt Jahwe zu Ehren, denn er hat Hohes vollbracht.* Zu גֵּאוּת vgl. Ex 15 1 und Jes 26 10. Mit Kĕrē lies: מוּדַעַת *kundgethan sei!;* das Hof. ist besser als das Pu. מְיֻדַּעַת „wohl vertraut", „befreundet".

6 Die Bevölkerung von Zion kann sich freuen, denn Jahwe erzeigt sich gross durch das Glück, das Israel erfährt. Der Zorn Jahwes hat ein Ende und damit auch der Hohn der Völker; die Zeiten des Spottes und der Schande sind vorüber, gerühmt steht Israel unter den Völkern vgl. 4 2.

Die beiden Loblieder bilden einen guten Abschluss zu der Eschatologie von 10 5—11 16. Die Rettung, die die Heilszeit bringt, ist 11 16 mit der Rettung aus Ägypten verglichen, darum darf Israel wie Ex 15 jubeln. Aufs beste aber schliessen diese Lieder zugleich die Sammlung Cap. 1—12 ab; Jerusalem, von dessen Unglück in Cap. 1 ausgegangen war, wird hochgeehrt dastehen am Ende der Tage. Schon diese Stellung, die den beiden Liedern in der ganzen Sammlung zukommt, verhindert es, sie für Jesaja in Anspruch zu nehmen. Aber auch ohnehin ist es klar, dass sie nicht von Jesaja stammen, denn Jesaja hat bei den Psalmen keine Anleihen gemacht. Sie werden am ehesten ein Produkt desjenigen sein, der die Sammlung Cap. 1—12 veranstaltet und angeordnet hat. Wo wir sonst auf Verse stiessen, die von ihm stammen, begegneten uns ebenso überall Reminiscenzen aus andern Stücken vgl. z. B. 10 20–23 11 9–11.

II. Prophetieen über einzelne Völker und die gesamte Völkerwelt Cap. 13—27.

1) 13 1—14 23 Orakel über Babel.

Der Abschnitt enthält zwei für sich stehende Teile 13 2–22 und 14 4b–21, die beide in Strophen von je sieben Langversen im sog. Kina-Metrum (vgl. zu 1 21 S. 17) abgefasst sind, ferner eine Überschrift 13 1 und zwei redaktionelle Stellen 14 1–4a und 14 22 f.

Die Überschrift des Orakels **1** ist bei seiner Aufnahme unter die Weissagungen Jes's um den zweiten Teil אֲשֶׁר חָזָה יְשַׁעְיָהוּ בֶּן־אָמוֹץ vermehrt worden. Mit dieser Beifügung sollte zugleich für das Urteil über die folgenden Orakel die Direktive gegeben werden, dieselben auch für jesajanisch zu halten. Die Zugabe entspricht nämlich ganz den Überschriften zu der ersten Abteilung 1 1 und 2 1. Dort *schaut* Jesaja der Sohn Amoṣ' *ein Gesicht* (1 1), resp. *ein Wort* (2 1), hier *ein Orakel* מַשָּׂא. Welche Auffassung dieser Verbindung „ein Wort, ein Orakel schauen“ zu Grunde liegt, ist zu 1 1 erörtert. מַשָּׂא, von נָשָׂא *heben* scil. קוֹל *die Stimme,* ist eine feierlichere Bezeichnung als דָּבָר und Subjekt dazu, wie zu הַדָּבָר in 2 1, ist Jahwe; somit: *Gottesspruch, Orakel über Babel.* Der Ausdruck ist von Jeremia (Jer 23 33–40) verpönt, weil dessen Zeitgenossen מַשָּׂא als „Last, lästiges Wort“ deuteten; die Sammler haben sich daran nicht gekehrt, das Wort ruhig stehen lassen oder auch selber eingeführt, vgl. 15 1 17 1 Sach 9 1 12 Mal 1 1.

a) 13 2–22 Der Untergang Babels. Sechs Strophen.

Die erste Strophe v. 2–4: Die Sammlung und Musterung der Völker, die gegen Babel ins Feld rücken. **2** = zwei Langzeilen mit der Cäsur hinter נֵס und וְיָבֹאוּ: *Auf kahlem Berge hisst die Fahne, Ruft ihnen mit erhob'ner Stimme, Schwenkt die Hand, dass sie einziehen In die Pforten der hohen Herren!* Der Dichter fordert, wer rufen kann, auf, לָהֶם *ihnen* d. h. den Feinden Babels, unter denen nach v. 17 jedenfalls die Meder sich befinden, zu rufen. Sie sollen einziehen in die Pforten der נְדִיבִים, der Edlen, Adligen, hier

wohl, wie Hi 21 28, mit dem Nebensinne *der hohen, grossen Herren.* Als solche fühlten sich die Babylonier vgl. 47 7, und vielleicht liegt in dieser Bezeichnung Babels eine Anspielung auf Bab-ilu „die Gottes- oder Götterpforte“, so DUHM. Die beiden Zeilen von **3** sind von sehr ungleicher Länge, dazu zerreisst לְאַפִּי in störendster Weise das Objekt von קָרָאתִי in zwei Stücke und ist die Einleitung des Objekts von צִוִּיתִי mit לְ ungewöhnlich. Es empfiehlt sich daher einmal, mit DUHM und CHEYNE לְאַפִּי *zur Vollstreckung meines Zornes* hinter צִוִּיתִי in die erste Zeile heraufzunehmen, dann aber das לְ vor מְקֻדָּשָׁי zu tilgen, da es nach לְאַפִּי noch unerträglicher wäre und wahrscheinlich nur ein Rest des dort verlorenen לְאַפִּי ist. Möglich ist, dass noch mehr vor מְקֻדָּשָׁי ausgefallen ist, etwa עַם oder צָבָא. Jahwes Worte — denn Jahwe spricht v. 3 — lauteten somit: *Ich selbst habe entboten zur Vollstreckung meines Zorns Mein Heer der Geweihten, Auch aufgerufen meine Helden Meine stolz Aufjauchzenden.* *Geweiht, geheiligt* sind die Krieger; der Krieg ist von Altersher eine heilige Sache vgl. Ex 17 16 II Sam 11 11 Dtn 23 10-15: Jahwe zieht mit in den Krieg, ist der rechte Kriegsmann Ex 15 3 und Israels Kriege sind Jahwes Kriege. Auch hier ist es geradezu ein „heiliger“ Krieg, der gegen Babel geführt wird. Die Meder vgl. v. 17 sind das geweihte Volk, Jahwes גִּבּוֹרִים Kerntruppen vgl. zu 3 2 und sie *jauchzen stolz auf* voll Mut und Siegeszuversicht, vgl. Zph 3 11 und zum ganzen Vers Jer 51 27 f. **4** = drei Langzeilen. Schon hört der Prophet, wie die Völker sich auf Jahwes Aufgebot regen, bald wird Jahwe, der schon längst nicht mehr blos der Kriegsherr Israels ist, vgl. zu 1 9, die medischen Völker mustern. דְּמוּת „Ähnlichkeit“, gebraucht wie כְּ für *wie;* statt stat. constr. ist stat. abs. מַמְלָכוֹת zu lesen: *Horch! ein Lärm in den Bergen* natürlich in denen Mediens *Wie von zahlreichem Kriegsvolk, Horch! ein Brausen von Reichen, Von versammelten Völkern! Jahwe der Heere mustert Das Heer der Schlacht.*

Die zweite Strophe v. 5-8: Der Schrecken und die Angst vor dem heranrückenden Heere. **5** Nach der Musterung zieht Jahwe an der Spitze des Heeres heran, die Elamiter sind כְּלֵי זַעְמוֹ *die Werkzeuge seines Zornes,* um sein Gericht zu vollstrecken vgl. zu dem Bilde II Sam 1 27 und bes. Jer 50 23-25. Das Gericht bringt Verheerung *der ganzen Erde,* die man gewöhnlich auf den babylonischen Besitz limitiert, welcher sicher gemeint ist. Vielleicht ist כָּל־ hinzugefügt, weil an das Weltgericht gedacht wurde vgl. auch zu v. 6. **6** fällt in mehrfacher Hinsicht auf: An wen ist der Impera. הֵילִילוּ *jammert* gerichtet? Natürlich an die Babylonier, aber v. 2 ruft der Autor ganz andere auf und die dort Aufgerufenen würden am wenigsten über Babels Untergang klagen. Dann passt zu einem Imperativ die Einführung des folgenden Verses mit עַל־כֵּן wenig, man müsste denn die Anrede sich fortsetzen lassen. Ferner ist יוֹם יְהוָה sonst der Ausdruck für den Tag des Endgerichts, hier kommen aber nur die Babylonier in Betracht und ist es eher *ihr Tag* יוֹמָם vgl. Jer 50 27. Endlich findet sich der Vers auch in Joel: הֵילִילוּ in Jo 1 11 und der Rest in Jo 1 15. Vom Verf. unseres Capitels ist der Vers jedoch schwerlich aus Joel entnommen; das Umgekehrte liegt näher, da Joel auch sonst an unser Orakel, wie an andere Prophetenstücke anklingt vgl. Jo 2 6 mit v. 8, Jo 2 10b mit v. 10 13 und Jo 4 14

mit v. 4. Entweder ist der Vers somit von einem Spätern aus Joel hier eingesetzt oder doch nachträglich nach Joel geändert: das Weltgericht sollte hier geschildert sein; das konnte der Wunsch eines Späteren um so eher sein, als die Eroberung durch Cyrus Babel nicht den Untergang brachte. Dabei ist wohl möglich, dass ursprünglich v. 6 ähnlich lautete und von Joel eben nachgebildet wurde. Wie er lautete, kann nur Vermutung bleiben, vielleicht mit Vergleichung von Jer 50 27 הוֹי עֲלֵיהֶם כִּי קָרוֹב יוֹמָם כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא *Weh ihnen! denn nahe ist ihr Tag, Er ist wie Gewalt, die vom Gewaltigen kommt.* Die Paronomasie כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא ist ein zweites Prädikat zu יוֹם *er ist wie Gewalt* und die letzten zwei Wörter sind Relativsatz zu כְּשֹׁד. Unter שַׁדַּי kann Gott, aber doch auch ein Gewaltiger überhaupt zu verstehen sein. 7 enthält eine Langzeile; denn das אֱנוֹשׁ, das nur passte, wenn es sich ursprünglich schon um das allgemeine Weltgericht handelte, ist zu tilgen und לָבֵב für לְבַב zu punktieren: *Drum* (weil eine so gewaltige Macht heranzieht, gegen die jeder Widerstand aussichtslos ist) *werden alle Hände schlaff* Jer 50 43 Zph 3 16 *Und jedes Herz* aller Mut *zergeht.* Duhm und Cheyne sehen in unserem Vers die Anfänge zweier Zeilen, deren Rest verloren sei. 8 וְנִבְהָלוּ *sie sind bestürzt,* zu dem LXX צִירִים in der Bedeutung πρέσβεις *Boten* 18 2 als Subjekt fasst, ist der Rest einer Zeile, deren Ergänzung nicht möglich ist. Vielleicht deutet der Pasekstrich die Beschädigung noch an, die allerdings schon zur Zeit der LXX vorhanden war. Das Übrige bildet zwei gute Langzeilen: *Krämpfe* צִירִים *und Wehen* sind Objekt von יֹאחֵזוּן *bekommen sie* vgl. zu Hi 18 20, *Wie eine Gebärende winden sie sich; Einer starrt den andern an, Flammengesicht ist ihr Gesicht,* sie sind konsterniert und wie von Fieber ist ihr Angesicht in der Aufregung erglüht; vgl. Jo 2 6 Na 2 11.

Vollständig und sicher sind nur fünf Zeilen der Strophe erhalten: 2 (v. 5) + 1 (v. 7) + 2 (v. 8). Von einer der zwei übrigen ist וְנִבְהָלוּ v. 8 ein sicherer Rest und v. 6 ist entweder eine Umänderung oder ein Ersatz der andern. Die Verderbnis der Strophe rührt von der Absicht her, aus dem Unglückstag, der Babel vernichtet, den Tag des Weltgerichtes zu machen, das auch die Nachbildung unseres Capitels in Jer 50 f. noch nicht hier vorgefunden hat. Dieser Absicht dienen neben v. 6 (vgl. dazu oben) die Einschiebungen: כָּל־ v. 5 und אֱנוֹשׁ v. 7, vgl. noch zu v. 9.

Die dritte Strophe v. 9–12: Die Verheerung, die Jahwe anrichtet. 9 Nach v. 6 ist auch hier יוֹם יַהְוֶה, jedenfalls aber יוֹם eingesetzt; Jahwe kommt und sein Heer, darauf passt אַכְזָרִי *grausam* vgl. Jer 30 14 50 42 viel besser als auf יוֹם. Zu dem Waw concomitantiae = *mit* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 154 a Anm. b. Da das Suffix in חַטָּאֶיהָ genügt, ist wohl מִמֶּנָּה zu tilgen (so Duhm): *Schon kommt ein Grausamer In Grimm und Zornesglut, Die Erde zur Wüste zu machen Und die Sünder auf ihr zu vertilgen.* 10 Die Finsternis ist auch hier wieder das Bild für das Unglück vgl. 5 30 8 22 Am 5 18 Zph 1 15 und bes. Hes 30 18 32 7 f. im Orakel gegen Ägypten. Da die כְּסִילֵיהֶם *Orione* d. h. die grossen Sternbilder überhaupt doch auch zu den *Sternen des Himmels* gehören, ist wahrscheinlich כּוֹכְבֵי mit Duhm zu tilgen; das ist die einfachste Hilfe, wogegen es unnötig ist, mit Kittel die Orione durch כּוֹכְבֵיהֶם *ihre Sterne* zu ersetzen oder mit Cheyne für den ganzen Anfang des Verses zu lesen: עָיִשׁ וְכִימָה וּכְסִיל „der grosse Bär, die Plejaden (?) und Orion“. Das כוכבי ist möglicher-

weise aus einem nach Hes 32 7 eingesetzten בְּכַבּוֹתָהּ „bei der Auslöschung resp. Vernichtung Babels“ entstanden. Also: *Denn die Himmel und ihre Orione Lassen ihr Licht nicht leuchten, Finster ist die Sonne bei ihrem Aufgang Und der Mond ohne Glanz.* Das אוֹרוֹ ist Zufügung nach der ersten Zeile (Duhm). **11** Worte Jahwes, wie v. 3. תֵּבֵל *der Erdkreis* steht immer ohne Artikel, wie ein Nomen proprium vgl. 10 25. Entsprechend עֲוֹנָם lese man mit de Lagarde u. a. רָעָתָהּ *ihre* scil. der תֵּבֵל *Bosheit.* הִשְׁבַּתִּי ist „zur Ruhe setzen“, „ein Ende bereiten“, „austreiben“ vgl. Dan 11 18, und אַשְׁפִּיל ist Hinzufügung nach 2 9 11 17 5 15, wie אוֹרוֹ v. 10 und אוֹפִיר v. 12 (so Duhm). *Heimsuchen will ich am Erdkreis seine Bosheit Und an den Gottlosen ihre Schuld Und austreiben den Übermut den Vermessenen Und den Hochmut den Tyrannen.* Die Babylonier sind die Bosheit der Welt, die רְשָׁעִים, זֵדִים und עָרִיצִים. **12** Die Vernichtung ist eine so gewaltige, dass *seltener sind die Menschen als Feingold Und Sterbliche als Golderz.* אוֹפִיר ist hinzugefügt; über die Lage von Ophir vgl. zu Gen 10 29 und I Reg 9 28.

Die vierte Strophe v. 13-16: Die panische Flucht aus Babel und das Schicksal derer, die vom Feinde erwischt werden. **13** Nicht nur verlieren die Gestirne ihren Glanz v. 10, selbst Himmel und Erde erzittern vgl. Jer 10 10 und zu 1 2. Für אַרְגִּיז l. nach LXX mit Duhm, da sich Jahwes Rede nicht weiter fortsetzt, יִרְגְּזוּ *es erbeben.* מִמְּקוֹמָהּ könnte hier hinzugefügt sein, wie die überschüssigen Worte v. 10 11 12; vgl. Jer 8 16 10 20 49 21 51 29 Jdc 5 4. Zu חֲרוֹן אַפּוֹ vgl. v. 9. **14** Mit einem Male stiebt dann das Völkergewimmel in Babel auseinander, die Kaufleute, die dort sich finden 47 15 Jer 51 44, die Völker, die dort zusammenkommen vgl. πάμμικτος ὄχλος Aischylos Perser 53. Jeder denkt nur an sein Heil in der Flucht. v. 14b = Jer 50 16. וְהָיָה כְּ ist zusammenzunehmen = dann siehts aus, *dann gleicht alles einer gescheuchten Gazelle Und einer Herde, die auseinanderstiebt.* **15** Wer nicht fliehen kann, wie vor allem die Babylonier, die in Babel daheim sind, den ereilt der Tod; an Widerstand ist nicht zu denken. הַנִּסְפֶּה parallel zu הַנִּמְצָא, ist *der aufgegriffene, der erwischte.* Duhm stellt aus metrischen Gründen die Glieder um, hier war eine Verwechslung bei dem ähnlichen Zeilenanfang leicht. **16** Schrecklich ist das Schicksal der Angehörigen der Babylonier. Der Vers zeigt den Hass, der den Dichter gegen Babel erfüllt; so haben aber die Perser bei der Eroberung nicht gehaust. לְעֵינֵיהֶם *vor ihren Augen* Gen 23 11 kann sich mit seinem Suffix nicht auf die selben beziehen, wie das Suffix in עֹלְלֵיהֶם; die Durchbohrten sehen doch nicht mehr. Es ist jedenfalls etwas in v. 16a ausgefallen, wie auch im zweiten Langvers nach בָּתֵּיהֶם etwas zu fehlen scheint. Überhaupt ist der Inhalt des Verses demjenigen von v. 18 sehr verwandt. P. Haupt bei Cheyne schlägt vor, aus Sach 14 2, wo sich die zwei letzten Glieder von v. 16 wiederfinden, וְתִלָּכֵד הָעִיר „und die Stadt wird eingenommen“, in unseren Text zu übertragen und dann so zu ordnen, dass voran die Schändung der Frauen und die Zerschmetterung der Kinder und nachher die Eroberung der Stadt und die Plünderung der Häuser zu stehen kommen. Aber diese Reihenfolge leuchtet nicht ein und die Länge der Zeilen resp. Halbzeilen entspricht dem Metrum nicht. Für

תִּשָּׁגַלְנָה soll in der Synagoge nach dem Kĕrē תִּשָּׁכַבְנָה gelesen werden, weil man dies Wort später als weniger anstössig empfand.

Die fünfte Strophe v. 17–19: Die Meder sind der Feind, der das furchtbare Gericht vollzieht. **17** Die erste Zeile ist verstümmelt: es fehlt hinter מָדַי wohl ein zweiter Name, etwa וְאֶת־עֵילָם (Duhm). Die Meder sind Feinde, die wohl, wenn v. 16 (s. dort) ursprünglich ist, auch Lust am Plündern haben, aber doch nicht so, dass sie sich durch Geld loskaufen liessen, wie einst die Skythen in Ägypten. **18** Nur Trümmer sind von den zwei Zeilen, die offenbar v. 18ᵃ repräsentieren sollte, erhalten. Es kann doch nicht heissen: „Und Bogen werden Jünglinge zerschmettern“. וּקְשָׁתוֹת wird zur ersten Zeile gehören, die nach Jer 50 42 gelautet haben mag: *Bogen und Speer halten sie, Grausam sind sie,* so Duhm. Die für die zweite Zeile übrig bleibenden Wörter נְעָרִים תְּרַטַּשְׁנָה passen in keiner Weise zusammen: נְעָרִים kann nicht Subjekt, noch gut Objekt zu dem femininen Verbum sein; am ehesten ist ein feminines Subjekt, etwa נְעָרוֹת, zu erwarten und das Verbum im Passiv zu lesen, also vielleicht: וְאֶת־כָּל־נְעָרִים יְנַפֵּצוּ וּנְעָרוֹת תְּרֻטַּשְׁנָה *und alle Jünglinge zerschmeissen sie Und die Mädchen werden zerschmettert,* vgl. Jer 51 20–24. **18ᵇ** giebt die letzte Zeile, doch sind vielleicht die Glieder umzustellen, sowohl um des Metrums, als auch um der Klimax willen: Jünglinge (Mädchen), Kinder, Leibesfrucht, so Duhm, Cheyne. **19** Endlich wird Babel mit Namen genannt; wie über Sodom und Gomorrha, so soll über Babel *die Zier der Reiche, die stolze Pracht der Chaldäer* nicht nur eine gewöhnliche, sondern eine Elohim-Zerstörung ergehen vgl. Am 4 11 Jer 49 18 50 40 Dtn 29 22. Zu מהפכה vgl. auch 1 7.

Die sechste Strophe v. 20–22: Babel bleibt für immer eine von jedem Menschen gemiedene Trümmerstätte. **20** Zwei Zeilen, deren erste Jer 50 39ᵇ, deren zweite Jer 50 40ᵇ wiederholt ist: In Ewigkeit soll Babel von Menschen nicht besiedelt, noch bewohnt sein; nicht einmal vorübergehend werden *Araber* עֲרָבִי Steppenbewohner, Beduinen, die Jer 3 2 zuerst genannt sind, dort zelten oder ihre Karawanen sich lagern lassen. יַהֵל = יַאְהֵל mit Synkope des א, denominativ von אֹהֶל, *das Zelt aufschlagen* vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 68 k. Auch Hirten werden dort niemals für ihre Herden einen Lagerplatz wählen. **21** Es sind drei Zeilen, aber wieder fehlt den beiden ersten die zweite Hälfte. *Wüstentiere sollen dort hausen,* צִיִּים sind wahrscheinlich nach dem Arabischen *Wildkatzen.* *Ihre Häuser sollen angefüllt sein mit* אֹחִים ἅπ. λεγ., das doch wohl eher *Uhus,* als *Schakale* bedeutet. *Strausse sollen dort wohnen Und Satyre dort tanzen.* בְּנוֹת יַעֲנָה „Töchter der Wüste“ ist Name für die Strausse, und שְׂעִירִים „Haarige“ sind die Satyre, die bocksgestaltigen Dämonen, die in der Wüste wohnen, vgl. auch עֲזָאזֵל, ferner Tob 8 3 Mt 12 43 Lk 11 24 ApkJoh 18 2. Es ist altes Heidentum, das in diesen Gestalten fortlebt vgl. Lev 16 10 17 7 und Vergilius eclog. 5 73: saltantes Satyri; oft sind auch die Elohim der alten heiligen Kultstätten zu Dämonen und Gespenstern geworden. Zu dem Vers vgl. noch Zph 2 14 f. Jer 50 39 51 37 Jes 34 11–15. **22** Der Singular וְעָנָה stimmt nicht zu den folgenden pluralischen Subjekten; daher ist der Plural וְעָנוּ mit Duhm zu lesen, weniger gut ist trotz κατοικήσουσι in

LXX das von Cheyne vorgeschlagene, aber in der Zeile vorher schon gebrauchte וְשָׁכְנוּ. *Es werden anstimmen* heulen *die* אִיִּים *Heuler,* womit dasselbe gemeint ist, wie mit תַּנִּים *Schakale,* für welche אִיִּים nur ein andrer Name ist. Diese Heuler und Schakale heulen zum Tanz der Satyren in den weiten Hallen, die vormals der Lustbarkeit der Babylonier dienten vgl. 47 1 58 13. Notwendig muss für בְּאַלְמְנוֹתָיו, dessen Suffix unverständlich und dessen Bedeutung sonst überall „Witwe" ist, gelesen werden: בְּאַלְמְנוֹתֶיהָ *in ihren* nämlich Babels *Palästen* vgl. עִתָּהּ und יָמֶיהָ v. 22^{b}. *Nahe herbei ist gekommen ihre Zeit Und ihre Tage ziehen sich nicht in die Länge,* d. h. die Zeit des Falles ist nahe. Lange ist es nicht mehr gegangen; Cyrus ist gekommen, aber Babel hat er nicht zerstört, dass Schakale dort ihre Konzerte aufführten und die Kobolde dazu tanzten. In dieser Hinsicht hat Cyrus der Erwartung des Dichters nicht entsprochen.

b) 14 1–4^{a} Israels Zurückführung und Glück in der Heimat; redaktionelle Überleitung von dem Gedicht über Babels Untergang 13 2–22 zu dem Lied über den Sturz des babylonischen Königs 14 4^{b}–21. Die Verse sind Prosa, sehen in dem Zusammenbruch Babels, das für sie die Weltmacht überhaupt repräsentiert, den Anbruch der Heilszeit mit all ihrem herrlichen Glück für die Juden. An der heidnischen Welt wird die Rache vollzogen und Israel gelangt endlich zu der längst verheissenen Ruhe s. zu v. 3.

1 Da kein Zweifel daran möglich ist, dass Jahwe mit Israel Erbarmen (יְרַחֵם) und noch an ihm Wohlgefallen hat (בָּחַר vgl. Sach 1 17 2 16 3 2), dies auch deutlich manifestieren wird, so muss die Vernichtung der Weltmacht erfolgen. Die Liebe zu Israel ist der Grund (כִּי *denn*) für Jahwe, einzuschreiten, und für Israel, den Untergang „Babels" sicher zu erwarten. Die weiteren Folgen dieses Erbarmens sind: Ansiedlung der Israeliten auf ihrem heimatlichen Boden (הֵנִיחַ = *hinsetzen, ansiedeln*), Anschluss von Fremden an Israel vgl. Sach 2 15 Jes 56 3–7, und selbst Verbindung dieser Proselyten mit Israel durch connubium (נִסְפַּח = *sich zugesellen* ist vielleicht doch verwandt mit מִשְׁפָּחָה, also = sich in die Sippe aufnehmen lassen). Wie dieses הֵנִיחַ geschieht, sagt **2**: Die Völker bringen die Israeliten heim und werden dort die Sklaven und Sklavinnnen der Heimgebrachten vgl. 49 23 60 10 14 61 5. Grammatikalisch ist der Vers nicht glatt: Zuerst sind die Völker Subjekt; sobald aber die Juden auf heimatlichem Boden sind, werden sie das Objekt der Zurückgeführten, die sich die Heiden als Besitz aneignen (וְהִתְנַחֲלוּם) und so zu *Fängern ihrer Fänger* (Citat aus Jdc 5 12 vgl. dort) und zu Beherrschern ihrer einstigen Unterdrücker werden, vgl. auch das נֹגֵשׂ v. 4^{b}. Dann aber wird mit samt der נַחֲלָה v. 2 einmal die längst verheissene Menucha מְנוּחָה *Ruhe* eintreten vgl. Dtn 12 9; der Frohndienst hat ein Ende 40 2, alle Qual und Unruhe und die harte Sklavenarbeit, womit Israel abgearbeitet wurde, sind vorüber; aus der „ägyptischen" Sklaverei ist es endlich befreit vgl. zum Ausdruck הָעֲבֹדָה הַקָּשָׁה Ex 1 14 (PC). Den Israeliten also endlich die Entschädigung für ihre Leiden in einem Leben in Reichtum und Glück, den Heiden aber die Arbeit! **4^{a}** וְנָשָׂאתָ setzt וְהָיָה von v. 3 fort: dann können die Juden das Lied v. 4^{b} ff. auf den König von Babel anstimmen. וְאָמַרְתָּ dient hier zur Einführung wie 12 1 vgl. dort.

c) 14 4b–21 Der Gesang über den Sturz des babylonischen Königs.

Das Gedicht, das aus fünf siebenzeiligen Strophen, welche wie die in Cap. 13 gebaut sind, besteht, ist nicht ein spöttisches Klagelied auf den bereits gestürzten König, sondern eine Weissagung seines nahen Sturzes, den der Dichter als schon eingetreten darstellt und von dem er daher im Perfektum redet. Das Gedicht zeichnet sich durch poetische Schönheit, namentlich durch Darstellung wirkungsvoller Kontraste aus.

Die erste Strophe v. 4b–8: Die Freude der ganzen Welt über den Untergang des Bedrückers. 4b Über אֵיךְ *wie,* den Anfang eines Klageliedes, vgl. 1 21 zu אֵיכָה. Für מַדְהֵבָה, das unverständlich ist, wird nach LXX seit J. D. Michaelis fast allgemein מַרְהֵבָה = *Toben, Wüten* gelesen vgl. das Verbum רָהַב 3 5 und das Nomen רַהַב 30 7. Es bezeichnet dann gut das herrische übermütige Wesen, mit dem die Babylonier die Völker bedrückten. Da der babylonische König vom Dichter nachher überall angeredet ist vgl. v. 8 ff. bes. v. 12, könnte man versucht sein שָׁבַתָּ zu lesen; doch scheint die objektivere dritte Person am Anfang wirkungsvoller: *Wie ist still geworden der Bedrücker, Stille das Wüten!* 5 שָׁבַר klingt an שָׁבַת an und giebt so trefflich den Grund des שָׁבַת, wie wenn es dies Wort verbessern sollte. Für משׁלים ist nicht mit Guthe der Singular zu lesen, der babylonische König hat viele Herrscher zu seinen Diensten und die Singulare מַכֵּה und רֹדֶה v. 6 beziehen sich auf מַטֵּה und שֵׁבֶט *Stock* und *Scepter* in v. 5. 6 סָרָה bedeutet hier *Aufhören, Ablassen,* also בִּלְתִּי סָרָה *unaufhörlich.* Für מֻרְדָּף „Verfolgung" wird seit Döderlein das notwendige, רֹדֶה entsprechende מִרְדַּת *Knechtung, Unterjochung* gelesen, eine Nominalbildung wie מִקְנָה „Kauf" von קָנָה; ebenso muss für das Perfektum חָשָׂךְ nach בְּלִי ein Nomen, also wohl der Inf. חֲשֹׂךְ *ohne Einhalt, ohne Schonung* punktiert werden. 7 Die ganze οἰκουμένη freut sich und bricht in Jubel aus vgl. 44 23 49 13 55 12. 8 Auch die Cypressen und Cedern des Libanons freuen sich; jetzt bleiben sie verschont, da der babylonische Herrscher, der für Kriegsmaterial und Luxusbauten auch unter den Waldungen Verheerungen anrichtete, sich gelegt hat; vgl. 37 24.

Die zweite Strophe v. 9–11: Die Aufregung der Unterwelt bei der Ankunft des Königs. 9 Auf Erden ist es mit dem Sturze des Königs still geworden, nun wird es dafür lebendig und herrscht Aufregung in der sonst so stillen Unterwelt. Schĕōl ist personificiert, aber nicht etwa als Göttin gedacht, sondern als Land gefasst; gerade so werden Länder personifiziert vgl. 7 2. *Drunten gerät deinetwegen Scheol in Aufruhr Deiner Ankunft entgegen.* שְׁאוֹל ist immer femininisch; daher sind עורר und הקים nicht als Perfekta, sondern als Infinitive zu lesen: עוֹרֵר und הָקִים (Bickell u. a.). Die Infinitive schildern die Unruhe Scheols, die die Schatten *aufstört* und *aufjagt* von ihren Thronen. Die Schatten heissen רְפָאִים; man bringt gewöhnlich diesen Namen mit רָפֶה *schlaff* in Verbindung und vergleicht damit das griech. καμόντες. Die Ableitung ist jedoch nicht sicher, es heissen auch die Riesen der Urzeit רְפָאִים. Ob nun aber diese als die „Erstlinge des Totenreiches" den Bewohnern des Totenreichs überhaupt den Namen gegeben (Duhm), oder ob umgekehrt רְפָאִים, ursprünglich „Totengeister" bezeichnend, naturgemäss bei der Nachwelt der Name für die in Scheol befindliche „Urbevölkerung" geworden sei (Stade

Gesch. Isr. I 420, Schwally Leben nach dem Tode 64f.), ist schwer zu entscheiden; jedenfalls verdient es Beachtung, dass auch die Phönizier die Schatten Rephaim nannten. Die Schatten, die einst עַתּוּדִים, *Leithämmel,* also Führer, auf Erden waren vgl. Jer 50 8 Sach 10 3, haben auch in Scheol ihre Throne. Vgl. über die Bedeutung dieser Stelle für unsere Kenntnis von Scheol S. 128 f. **10** Nach יַעֲנוּ fehlt etwas zur Vervollständigung des ersten Halbverses, vielleicht ein בְּשִׂמְחָה: *Sie alle stimmen an mit Freuden* oder: mit Staunen, *Und sagen zu dir* v. 10b und v. 11: *Auch du,* von dem wir ganz anderes hörten durch die neuen Ankömmlinge in Scheol und demgemäss auch ganz andres erwarteten, *bist siech geworden wie wir, Bist uns gleich geworden.* Mit der Klage über das Elend und die Trostlosigkeit in Scheol mischt sich bei diesen Worten die Freude, den als Genossen des Elends zu wissen, der so hoch und gross auf Erden gewesen war. **11** *In Scheol hinab ist deine Majestät gestürzt, Das Rauschen deiner Harfen.* Wo einst seine Harfen rauschten, da führen jetzt Satyre, Uhus und Schakale den Tanz auf 13 21 f., und drunten in der Unterwelt darf er nicht einmal auf dem Throne sitzen, wie die andern Könige; er ist als ein besiegter und gestürzter König gestorben und unbegraben geblieben. Wie ein Verworfener liegt er da, keine Pietät hat sich um seinen Leichnam bekümmert. Fäulnis und Verwesung ist sein Lager, Gewürm seine Decke; so ist der Boden der Unterwelt für den, der kein Grab hat und in seinem Felsengrab nicht bestattet ist. Für יֻצַּע Hoph. von יָצַע „Würmer werden dir unterbreitet“ vgl. 58 5, Konstruktion des Passivs mit Objekt des Aktivums, liest man besser ein Substantivum, entweder Stat. abs. יָצוּעַ *Lager* (so Duhm) oder stat. constr. יְצוּעַ *unter dir ist ein Lager von Fäulnis Und deine Decke ist Gewürm.* מְכַסֶּה ist Substantivum, wie יָצוּעַ.

Die dritte Strophe v. 12–15: Der Kontrast zwischen Wollen und Erfolg, der schon in v. 11 von den Schatten hervorgehoben ist, wird hier vom Dichter selber weiter ausgeführt. **12** beginnt mit אֵיךְ wie die erste Strophe v. 4b, vgl. auch zu v. 20. Der Gegensatz: ein himmlisches Glanzgestirn — in die Unterwelt hinabgeschlagen; ein unter den Sternen thronender König — in die „Hölle“ gefahren. Mit הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר wird der König angeredet; er heisst הֵילֵל, offenbar von der Masora falsch punktiert = „heule“ für הֵילָל *Glanzstern,* d. i. wie בֶּן־שַׁחַר *Sohn des Frühlichts, Sohn der Aurora,* zeigt, der Morgenstern, LXX ἑωσφόρος, Vulg. Lucifer. Tertullian und Gregor der Grosse, die hier den Sturz des Satans beschrieben fanden, haben damit dem Satan zu dem Namen Lucifer verholfen. Aus der Morgenröte geboren ist er ein Halbgott und wollte ein ganzer Gott werden v. 13. Für den Vergleich eines Königs mit einem Sterne vgl. Num 24 17 Apk Joh 22 16 und zu Hes 32 7. Vor נִגְדַּעְתָּ ist mit Budde אֵיךְ aus der ersten Zeile zu wiederholen: *Wie bist du zu Boden gefällt* חוֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם! Nach Ex 17 13 wird חוֹלֵשׁ gewöhnlich gefasst = „schwächend“, „niederstreckend“; aber dort steht das Objekt mit אֶת־ und sonst bedeutet חָלַשׁ „schwach, hinfällig sein“ vgl. Hi 14 10, חָלַשׁ Jo 4 10. Darum ist die Übersetzung „Niederstrecker von Nationen“ kaum haltbar, man müsste denn wohl כָּל־ für עַל oder מוֹשֵׁל für חוֹלֵשׁ lesen, oder um einen ähnlichen Sinn zu erhalten, der LXX folgend שׁוֹלֵחַ vermuten und mit Einsetzung oder Ergänzung von יָד

übersetzen: *der die Hand ausstreckte nach den Völkern.* Es hat daher viel für sich, mit GUNKEL Schöpf. und Chaos S. 132 חוֹלֵשׁ zu behalten, aber = *starr* (in der Leichenstarre) *daliegend* zu fassen und für גּוֹיִם, das als falsche Auflösung der Abkürzung גוי״ oder als Textverderbnis anzusehen ist, גְּוִיֹּת *Leichen* zu lesen. Dass dann לָאָרֶץ *in die Erde, zu Boden* hier die Tiefen der Erde, die Unterwelt, meint, ist zuzugeben, aber dass אֶרֶץ ganz speciell auch die Unterwelt bezeichne, damit nicht erwiesen. Somit lautet v. 12b: *Wie bist du zur Erde hinabgeschlagen Starr daliegend auf Leichen!* Dass nun irgend ein Mythus vorhanden war, der an den hellaufleuchtenden, aber bald verschwindenden Morgenstern sich anknüpfte (vgl. auch Phaethon), ist sehr wohl möglich (GUNKEL a. a. O. S. 132—134); unser Dichter spielt dann auf denselben an: Der König, von dem er spricht, ist auch ein solcher Aurorasohn, der in die Hölle fährt, leichenstarr auf den Leichen der Erschlagenen liegend. **13** Um so grösser ist der Kontrast, als der König, wie jener Aurorasohn, den Himmel erstürmen und sich einen Platz auf dem Götterberge verschaffen wollte. *Hoch über den Gottessternen* und *im äussersten Norden* ist der הַר מוֹעֵד, *der Versammlungsberg,* der Ort, wo die Götter sich versammeln, der Götterberg, wo der König hinstrebte. Der Götterberg, der somit der höchste Berg der Erde ist und im Norden liegt, ist vielleicht an dem Nordpol gedacht, um den die Sterne kreisen und der so über denselben zu liegen scheint (GUNKEL). Die Anschauung, dass die Götter auf dem Götterberg im Norden wohnen, ist die des Aurorasohnes; der הַר הָאֱלֹהִים der Israeliten lag im Süden am Horeb vgl. Ex 3 1. **14** *Ich steige über die Wolkenhöhen, Dem Höchsten mich gleichzustellen.* Von den Wolken sind die Sterne verhüllt, so wohnen über den Wolken die Götter; für בָּמֳתֵי *bāmŏtē* ist wohl besser בָּמֹתֵי zu schreiben vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 87 s. עֶלְיוֹן *der Höchste* ist eine später beliebte Bezeichnung Gottes in Psalmen z. B. 18 14 21 8 46 5 50 14 etc. und in Daniel z. B. 3 26 32 4 14 21 etc., sie findet sich aus ungefähr gleicher Zeit, wie hier, Thr 3 35 38 Dtn 32 8, und vor dem Exil nur Num 24 16, wenn diese Stelle vorexilisch ist vgl. DIEHL Erkl. von Ps 47 S. 7—10. **15** In schneidendem Gegensatz zu diesen allerhöchsten Aspirationen steht der wirkliche Ausgang; kurz und schlagend wird er beschrieben, eingeleitet mit אַךְ = nichts von alledem, was du hoffst, *nur* das hast du erreicht: *in Scheol bist du hinabgestürzt In die tiefunterste Grube.* Scheol ist einer Cisterne בּוֹר zu vergleichen, also = in Scheol, wo sie am tiefsten ist. Statt droben in der Höhe beim Höchsten langt der Aurorasohn drunten im tiefsten Abgrund an, wo Moder sein Lager und Würmer seine Decke sind.

Die vierte Strophe v. 16–19: Das Staunen der Menschen über diesen unglaublichen Wandel seines Geschickes. **16** Der Sturz des gewaltigen Königs, die Betrachtung seiner starr und unbegraben daliegenden Leiche, erfüllt die Menschen mit Staunen, und ihn betrachtend fragen sie nachdenklich: *Ist das der Mann, der die Welt erzittern machte, Der Reiche erschütterte!* **17** setzt die Rede der erstaunten Menschen fort: *Der den Erdkreis zur Wüste machte Und seine Städte zerstörte.* Wie 13 22 ist das Suffix unrichtig, man hat עָרֶיהָ zu lesen, weil תֵּבֵל stets femininum ist; dagegen sind אֲסִירָיו *seine* des Königs *Gefangene.* Da פָּתַח nicht mit persönlichem Objekt gebraucht wird,

so ist nach Jer 40 4 Ps 102 21 105 20 das Pi. פִּתַּח zu punktieren = zu einem machen, dem geöffnet ist, also = befreien, freigeben: *seine Gefangenen gab er nicht frei.* Für den Schluss der Zeile ist בָּיְתָה *nach Hause* zu wenig und könnte eher noch zur ersten Hälfte vor die Cäsur gehören. So urteilt DUHM und sieht in den Anfangsworten von v. 18 כָּל־מַלְכֵי גוֹיִם den Abschluss der Zeile und die Erklärung zu אֲסִירָיו, „lauter Völkerkönige". Aber dazu passt es dann nicht, dass im Folgenden diese Völkerkönige als in Ehren begraben, und zwar in ihrer Heimat, erscheinen. Dann wird sich eher eine Umstellung empfehlen: Es ist nämlich אִישׁ בְּבֵיתוֹ als Abschluss von v. 17, wo es noch durch בָּיְתָה markiert ist, heraufzunehmen, zugleich aber für בְּבֵיתוֹ notwendig לְבֵיתוֹ zu lesen: *Seine Gefangenen gab er nicht frei, Keinen in seine Heimat* (so BUDDE, CHEYNE). Diese Wiederherstellung des Textes ist viel besser und einfacher als die Vermutung von GRÄTZ, PERLES, KITTEL, es sei zu lesen: לַאֲסִירִים לֹא פָתַח בֵּית הַכֶּלֶא = den Gefangenen öffnete er nicht das Haus des Gefängnisses. **18** Der Dichter nimmt wieder selber das Wort und zeigt den Gegensatz zwischen den Königen der Welt und dem von Babel. Zu Anfang ist כָּל־ mit CHEYNE zu tilgen, da es neben dem folgenden כֻּלָּם überflüssig ist: *Die Könige der Völker allesamt Ruhen in Ehren.* אִישׁ בְּבֵיתוֹ gehört zu v. 17 vgl. dort. **19** וְאַתָּה *Du aber bist hingeworfen* bildet einen guten Gegensatz zu der ehrenvollen Bestattung aller Völkerkönige; aber was folgt, ist in Unordnung und unmöglich als Fortsetzung: „*aus* deinem Grabe" geht nicht, weil von einer Grabschändung nicht die Rede ist; „ohne Grab" müsste hebräisch jedenfalls ohne Suffix stehen, und „fern von deinem Grabe" thut dem מִן Gewalt an. Dass auch כְּנֵצֶר נִתְעָב לְבֻשׁ den Zusammenhang verwirrt, zeigt der Versuch den Text zu übersetzen: Du aber bist hingeworfen aus deinem Grab, wie ein verabscheuter Zweig, überkleidet mit Erschlagenen! Das ist doch sehr schwer verständlich; man nehme daher mit DUHM die den Sinn verwirrenden Worte מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב לְבֻשׁ heraus und lese das übrigbleibende unter Einsetzung eines בְּ, das verloren gegangen sein muss, vor הֲרֻגִים zusammen, so ergeben sich für v. 19 folgende zwei Zeilen, die die Strophe gut abschliessen: *Du aber bist hingeworfen unter Erschlagene, Schwertdurchbohrte, Hinabfahrend zu den Steinen der Grube Wie ein zertretenes Aas.* Nur wird man mit GUNKEL und CHEYNE für die auffallenden „Steine der Grube" lesen אַדְנֵי בוֹר *der Fussboden* von Scheol cf. Hi 38 6, und endlich wird יוֹרְדֵי mit sog. Jod compaginis, bezüglich auf אַתָּה, zu punktieren sein (so DUHM): *Du fährst hinab zum Boden der Grube Wie ein zertretenes Aas,* während alle Könige ausser dir in Ehren ruhen v. 18. Die in v. 19 ausgeschalteten Worte bilden mit v. 20 und v. 21

die fünfte Strophe: Ein Grab bleibt ihm versagt und seine Familie wird ausgerottet. Das ist das Ärgste, was ihm widerfahren kann, aber ihm auch nicht erspart wird. Der Rest des 19. Verses ist mit DUHM und CHEYNE auf die erste und zweite Zeile so zu verteilen, dass לְבֻשׁ der zweiten, dagegen מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב als Schluss der ersten zugerechnet wird. Für die erste Zeile fehlen somit noch zwei Wörter, von denen vermutlich nach dem Anfang der ersten und dritten Strophe das erste אֵיךְ *wie* lautete. Als das zweite passt dem Sinne nach gut das Verbum נִגְזַרְתָּ „du bist ausgeschlossen", „abgeschnitten"

II Chr 26 21 Jes 53 6 Ps 88 6, welches DUHM einsetzt: *Wie bist du doch ausgeschlossen von deinem Grabe,* das bereits für dich bestimmt und als ein prächtiges Königsgrab hergestellt war, *Wie ein verabscheuter Spross!* נֵצֶר ist wie 11 1 zu fassen, doch ist die Vermutung SCHWALLYS ZATW 1891, 258, es sei כְּנֵפֶל *wie eine Fehlgeburt* zu lesen, beachtenswert, da die Fehlgeburt in kein Grab kam vgl. Hi 3 16. Für die zweite Zeile ist weit mehr zu ergänzen, da nur לְבֻשׁ noch übrig bleibt. DUHM denkt, es könnte nach לְבֻשׁ ein בֹּשֶׁת weggefallen sein, sodass der Schluss der zweiten Zeile ursprünglich gewesen wäre: *bekleidet mit Schande;* dann könnte mit BICKELL und DUHM der Anfang etwa folgendermassen in Parallele zur ersten Zeile hergestellt werden: אֵיךְ שָׁכַבְתָּ מִכָּבוֹד und die Zeile lauten: *Wie liegst du ohne Ehren da Bekleidet mit Schande.* **20** Der Anfang fehlt; denn das Suffix in אִתָּם hat kein Wort, worauf es sich bezieht. Im jetzigen Text müsste man an die „Schwertdurchbohrten“, „die zur Grube Fahrenden“ denken, aber dann wäre es nicht zu verstehen, warum nur der König nicht begraben würde oder warum man auf diese gewundene Art sich ausdrücken sollte, wenn der Sinn wäre, dass alle Erschlagenen und der König mit ihnen unbegraben bleiben. Da man im Grabe „sich zu seinen Vätern, seinen Vorfahren legt“, so ist mit DUHM אֲבוֹתֶיךָ am Anfang hinzuzusetzen: *Deine Väter, nicht vereinigst du dich Mit ihnen im Begräbnis; Denn dein Land hast du verderbt, Dein Volk erschlagen.* Die tyrannische Herrschaft, unter der das eigene Volk und Land des Königs litt, ist der Grund seines Sturzes und der Ausrottung seinės Geschlechts, seiner ganzen Sippschaft: *In Ewigkeit soll nicht* d. h. nie mehr *genannt werden* זֶרַע מְרֵעִים, wofür nach LXX der Singular מֵרֵעַ zu lesen ist (der Plural stammt aus 1 4), *Die Sippschaft des Bösewichts.* **21** Auch hier ist wegen בָּנָיו *seine Söhne* und LXX der Singular אֲבִיהֶם für אֲבֹתָם ursprünglich: *Richtet her für seine Söhne eine Schlachtbank Wegen der Missethat ihres Vaters;* von den Söhnen eines solchen Vaters ist nichts gutes zu erwarten: *damit sie nicht aufstehen, die Welt einzunehmen Und den Erdkreis zu erfüllen* — mit עָרִים = „mit Städten“, das wäre doch nicht schrecklich; man vermutet daher, עָרִים sei entweder Aramaismus für צָרִים „Bedränger“ oder Fehler für עִיִּים „Trümmer“ oder für עָרִיצִים „Tyrannen“. Das ist alles kaum richtig; da das Wort den Vers zu lang macht, auch wenn man mit BUDDE פְּנֵי streichen dürfte, wird es einfach Glosse zu פְּנֵי תֵבֵל sein (DUHM). „Die Erde erfüllen“ vgl. Gen 1 28 Ex 1 7.

d) 14 22f. Die Gewissheit der Zerstörung Babels;

ein späterer Zusatz, der weder zu Cap. 13 noch zu 14 4b–21 ursprünglich gehört, sondern wie 14 1–4a eine nachträgliche Versicherung ist, dass die Weissagung vom Untergang Babels sich erfüllen muss, auch wenn sie mit der persischen Eroberung nicht gekommen ist. Mit dreimaligem נְאֻם יַהְוֶה wird der Beschluss Jahwes, Babel auszurotten, sicher gestellt.

22 Das עֲלֵיהֶם hat wohl nicht bloss die Angehörigen des Königshauses, sondern die ganze babylonische Sippschaft זֶרַע מְרֵעִים v. 20 im Auge, ob nun der Plural in v. 20f. schon damals, als der Zusatz beigefügt wurde, oder erst später, am Ende eingeführt von dem, der v. 22f. hinzufügte, gelesen wurde. Bis auf den Namen soll Babel verschwinden und mit Stumpf und Stiel ausgerottet

werden. Beachte die Allitteration in diesen sprichwörtlichen Redensarten: שֵׁם וּשְׁאָר *Namen und* Rest *Nachkommen* und נִין וָנֶכֶד *Schoss und Spross* (Kind und Kegel) vgl. Gen 21 23 Hi 18 19. **23** Zu v. 23ª vgl. 13 21. Hier wird statt der dort aufgezählten Tiere der קִפֹּד genannt, nach der Bedeutung des entsprechenden Wortes in den verwandten Dialekten *der Igel*, nach GUTHE, CHEYNE die Rohrdommel, weil קִפֹּד 34 11 und Zph 2 14 in Gesellschaft von Vögeln erscheint. Wie Kehricht wird Babel von Jahwe hinweggefegt, und als Kehrbesen dient dabei הַשְׁמֵד *die Vernichtung*.

Die durch 14 1–4ª mit einander verbundenen und durch 14 22f. abgeschlossenen zwei Dichtungen Cap. 13 und 14 4ᵇ–21 sind ursprünglich unabhängig von einander, obschon sie in dieselbe Zeit, nämlich in die Zeit des babylonischen Exils kurz vor Deuterojesaja, als die Meder und Perser mit Cyrus an ihrer Spitze sich regten, also wohl in das letzte Jahrzehnt vor der Eroberung Babels, und vielleicht auch demselben Verfasser gehören. Sicher stammt auf alle Fälle aus dieser Zeit Cap. 13 die Prophezeiung vom Untergang Babels; denn Babel und Medien sind mit Namen genannt vgl. 13 17 19, und die in der zweiten und dritten Strophe durchscheinende Beziehung auf das Weltgericht ist erst später hinzugekommen vgl. oben zu 13 5–8 und 9. Dass Babel nicht so schlimm von den Siegern behandelt wurde, wie der Dichter erwartete, hat die redaktionellen Stellen 14 1–4ª und 14 22f. veranlasst; im übrigen liegt in dieser Verschiedenheit von Weissagung und Geschichte ein Beweis dafür, dass wir eben in Cap. 13 Weissagung haben und vor 539 v. Chr., dem Jahre der Einnahme Babels, stehen.

Auch bei der Dichtung über den Sturz des babylonischen Königs 14 4ᵇ–21 spricht alles dafür, dass wir diese Entstehungszeit anzunehmen haben. Wohl ist der Name von Babel nicht genannt; aber schon der Redaktor hat die Dichtung so verstanden vgl. 14 4 und 22f., dass sie auf den letzten babylonischen König, also auf Naboned 555—539, zu beziehen sei. Dass er grosse Bauten herstellte, wozu er die Erzeugnisse des Waldes nicht schonte, vgl. v. 8, ist sicher, und ebenso wird von ihm v. 20 gesagt werden können, da er über seinen Bauten sein Land vernachlässigte und mit Revolutionen unter dem eigenen Volke zu thun hatte. Übrigens ist schon der Umstand, dass die Babylonier Cyrus mit offenen Armen empfingen, für v. 20 ein Beweis. Gleichwohl ist neuerdings die jesajanische Herkunft der Dichtung behauptet worden. Wie wenig dies aber im Texte einen festen Anhalt hat, zeigt das Schwanken über die Person des Königs, welche gemeint sei. Nachdem nämlich WINCKLER Altorient. Forsch, I, 193f. und W. H. COBB Journ. of Bibl. Lit. 1896, 18ff. in dem König zuerst Sanherib sehen wollten, soll jetzt nach WINCKLER a. a. O. V, 414 eher an Sargon zu denken sein. Jedenfalls kann man darin, dass beide durch Mörderhand fielen, nicht etwa eine Erfüllung der Prophezeiung sehen; denn diese verhiess einen Sturz des ganzen Königshauses und einen Tod in verlorener Schlacht v. 19 21. Selbst die Annahme, dass 14 4ᵇ–21 eine exilische Komposition auf Sanheribs Tod sei (vgl. 37 22–29), ist unmöglich; dann würde man grössere Übereinstimmung mit der Geschichte erwarten müssen; denn dass Sanheribs Geschlecht auf dem assyrischen Throne blieb, konnte man im Exile doch noch nicht gut vergessen haben. Vgl. hierzu bes. CHEYNE Recent Study of Isaiah in Journ. of Bibl. Lit. 1897, 131—135. Zum Metrum vgl. BUDDE ZATW 1882, 12—15, bes. aber BICKELL und DUHM.

Neben Hes 32 17ff. ist die Dichtung 14 4ᵇ–21, bes. v. 9–11, für die Kenntnis der Anschauungen über Scheol von hohem Interesse. Aus den beiden Stellen ist ersichtlich, dass man zur Zeit des Exils die Schatten in einem grossen Totenreich unter der Erde vereinigt dachte. Dort unten sind sie beisammen, ein schattenhaftes Abbild des einstigen Lebens, saft- und kraftlos, ohne Farbe und Ton, aber noch mit ein bischen Wissen von den Vorgängen auf Erden und der Möglichkeit, Schadenfreude zu empfinden über das Unglück früherer Feinde, ausgestattet. Diese Vorstellung liegt in der Mitte zwischen der alten Vorstellung einer gewissen Verbindung von Seele und Leib, einer Art Traumlebens im Grabe, aus dessen Ruhe die Seelen durch Zauber I Sam 28 oder durch schreckliches

Ergehen der Nachkommen Jer 31 14 aufgestört werden konnten, und der späteren Belebung Scheols durch allerlei Unterschiede, die hervorgerufen wurden durch die Ausdehnung der Vergeltungstheorie auf die Bewohner von Scheol selbst schon vor der Zeit des künftigen Heils und der letzten Entscheidung.

2) 14 24–27 Jahwes Plan über Assur.

Zwei Vierzeiler: der erste = v. 24ᵇ 25ᵃ; der zweite = v. 26f. **24** *Geschworen hat Jahwe der Heere wie folgt* (vgl. zu 5 9) leitet das kurze Orakel ein, das wirklich mit einem Schwure beginnt: אם לא = *fürwahr* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 149 b. דִּמָּה vgl. 10 7 bedeutet hier *sich ausdenken, planen,* ganz parallel mit יָעַץ; ebenso ist das sog. Perf. proph. כֵּן הָיָתָה *so geschiehts* parallel mit הִיא תָקוּם *das kommt zu Stande, verwirklicht sich* vgl. 7 7. Das Femininum steht beidemal für unser Neutrum vgl. auch Hes 39 8. Worin dieser von Jahwe gefasste Plan besteht, zeigt **25**: לִשְׁבֹּר *zu zerbrechen,* das von דִּמִּיתִי und יָעַצְתִּי abhängig ist und durch das Verbum fin. אֲבוּסֶנּוּ *zu Boden treten will ich ihn* fortgesetzt ist. Die Vernichtung Assurs erfolgt auf den palästinensichen Bergen im Lande Jahwes, wie die Eschatologie das Weltgericht in der Nähe Jerusalems erwartet vgl. zu 10 12 32f., zum Beweise, dass Jahwe der Vollstrecker ist. הָרַי *meine Berge* sagt Jahwe niemals bei Jesaja von seinem Lande, aber Jes 65 9; bei Hesekiel heisst Palästina הָרֵי יִשְׂרָאֵל vgl. Hes 39 2f., und wie nahe den Späteren unser Ausdruck lag, zeigt die Lesart der Masora Hes 38 21 und Sach 14 5.

Mit der Vernichtung der assyrischen Macht wird Israel befreit v. 25ᵇ; da jedoch diese Worte sich fast genau in 10 27 wiederfinden und zu den unter sich nicht einmal kongruierenden Suffixen in מֵעֲלֵיהֶם und שִׁכְמוֹ das notwendige Beziehungswort „die Israeliten" fehlt, sind sie hier ein Randcitat aus 10 27. Auch wenn man שִׁכְמָם *ihre Schulter* läse und die prosaische Wiederholung יָסוּר als das Metrum störend tilgte, bliebe die Beziehungslosigkeit der Suffixe auffallend.

26 redet der Prophet und bestätigt, dass זֹאת *dies,* nämlich was Jahwe v. 24ᵇ 25ᵃ geschworen hat, der Weltplan sei und dass nach diesem die Weltgeschichte dirigiert werde. Gemeint ist aber nicht, dass, wie es Assur ergehe, so es einem Volke nach dem andern gehen werde; sondern Assur repräsentiert die Weltmacht überhaupt, und das Ziel ist das Gericht über dieselbe auf den Bergen Palästinas. Zur ausgereckten Hand vgl. 5 25 9 11 etc. **27** beweist die Ausführung dieses Planes und das Kommen des Weltgerichts mit der Allmacht Gottes: Jahwes Plan ist unumstösslich, vgl. zu וּמִי יָפֵר 8 10, und seine Hand kann niemand hindern, vgl. zu וּמִי יְשִׁיבֶנָּה 43 13 und ferner Dan 4 32.

Dieses kurze Stück, das vom Plane Jahwes redet, vor Jerusalem die Weltmacht zu vernichten, ist von der höchsten Bedeutung für die Kenntnis von Jes's Anschauungen, wenn es wirklich von Jesaja stammt. Dann geht einmal jener bekannte Zug im eschatologischen Gemälde, welcher das Weltgericht in die Nähe Jerusalems verlegt, auf Jes zurück, und andrerseits schreibt dann Jes Jahwe einen Plan zu, als dessen Ziel er das Weltgericht und nicht das Heil nennt. Dass sich Ähnliches in Jesaja gehörenden Stellen nicht findet (zu 18 5f. vgl. diesen Kommentar), spricht nicht sicher gegen Jesaja als den Verfasser; dagegen ist aber manches andre in diesen Versen, das den Abschnitt von Jesaja herzuleiten verbietet: 1) Nach Jesaja ist der Plan Jahwes das Heil vgl. 8 17 und das Gericht über Juda und Israel vgl. 10 6 22 11, nicht über die Völker; 2) Für Jesaja ist das

Weltgericht nicht, wie für die Späteren, die Kehrseite des Heils, dass das erstere ohne weiteres für das letztere gesetzt werden könnte; 3) Jes's Bestreben und Aufgabe ist es, den Glauben an das Gericht über Juda und Israel und nicht den Glauben an das allgemeine Weltgericht zu fördern, vgl. 5 9, wo Jahwe schwört, sein eigenes Volk zu richten; 4) Für Jesaja erfüllt Jahwes Herrlichkeit die ganze Welt und ist sie nicht nur in der grösseren materiellen Macht verbürgt; auch ist sie ihm nicht erst am assyrischen Weltreich aufgegangen (vgl. zu Cap. 6), so dass der Ort des Gerichts ihm noch den Beweis für Jahwe als den Vollstrecker desselben bringen müsste; 5) Der Abschnitt hat, auch wenn er nicht nur „aus jesajanischen Phrasen zusammengeleimt" ist, soviele und nahe Parallelen im Buche Jesaja (vgl. oben die Erklärung), dass er sich von den originalen Stücken Jes's sehr unterscheidet; und 6) endlich klingt der Beweis des Glaubens an das Weltgericht für Jesaja zu theoretisch. Mit Recht gilt das Stück daher Stade ZATW 1883, 16; Oort ThT 1886, 193 und Hackmann 106f. für nichtjesajanisch.

Bei dem lehrhaften Inhalt des Abschnitts kann über die Entstehungszeit schwer etwas Bestimmtes gesagt werden. Seit Hesekiel wird das Weltgericht vor Jerusalem erwartet s. zu 10 12; von da an ist das die bleibende Anschauung vgl. Dan 11 45. Der Abschnitt wird am besten in das zweite Jahrh. v. Chr., in die Nähe des Danielbuchs und der makkabäischen Erhebung, gesetzt; da ist Assur-Syrien die Weltmacht vgl. zu 10 16–34 und hoffte man auf die Niederwerfung der feindlichen Heere in den Bergen Judäas.

Der Abschnitt ist ein Seitenstück zu 8 9f. vgl. dort, und folgt hier passend auf das Orakel, das Babels sicheren Untergang prophezeit vgl. 13 1—14 23 bes. 14 22f.: dort der Spruch Jahwes über Babel, hier sein Schwur über Assur. Nach alledem ist es deutlich, dass man 14 24–27 nicht mit Cheyne als Abschluss von 10 5–15 ansehen kann; dort ist ja auch der Plan Jahwes die Bestrafung seines Volkes und nicht die Vernichtung der Weltmacht.

Die hier auf kurzen Ausdruck gebrachte Erkenntnis von dem Plan Gottes in der Weltgeschichte, geht in letzter Linie auf die Propheten des 8. Jahrh. v. Chr., bes. auf Jes, zurück. Das Ziel ist das Heil vgl. Jes 8 17 22 11 Jer 29 11 Deuterojes 55 8f.; aber während für die Früheren das Heil durch das Gericht über das Volk Israel herbeigeführt wird, tritt den Späteren von Hes an der Gedanke an das Gericht über die Welt in den Vordergrund, durch das erst das nun wieder viel weniger geistig gefasste Heil vorbereitet wird. Promiscue kann daher das Weltgericht oder das Heil gesagt werden vgl. auch dazu den ganzen Abschnitt 10 5—12 6.

3) 14 28–32 Das Schicksal der Philister.

Vier Vierzeiler, von denen der vierte (= v. 32, s. dort) verstümmelt ist. Die Überschrift **28** giebt als Datum des Orakels das Todesjahr des Königs Achaz an, vgl. 6 1. Dieselbe findet offenbar irgend einen Zusammenhang zwischen dem Tode Achaz' und dem Inhalt des Orakels (vgl. S. 132); jedoch zeigt das späte הַמַּשָּׂא (vgl. zu 13 1), dass sie auf den Redaktor zurückgeht und daher für die Erklärung von v. 29–32 nicht massgebend sein darf. Aus dem ῥῆμα der LXX auf ein ursprüngliches הַדָּבָר für הַמַּשָּׂא zu schliessen und an Ursprünglichkeit dieser corrigierten Überschrift zu denken, ist verfehlt, vgl. ῥῆμα מַשָּׂא z. B. 15 1 17 1.

Erste Strophe **29**: Philistaeas unberechtigte Freude darüber, dass der Stock, der ihm Schläge versetzte, zerbrochen ist; denn an seine Stelle tritt nur ein schlimmerer Feind. Dass der neue Bedrücker ein Sohn des früheren sei, ist nicht gesagt, sondern nur, dass er derselben Wurzel, aus der die Rute hervorging, entstamme. Das Pflanzenbild wird dann mit dem Bilde aus der

Tierwelt vermischt: Aus der Schlangenwurzel wächst eine *Natter* (vgl. 11 8) hervor und reift sich aus zu einem *geflügelten Drachen* (vgl. zu 6 2).

Zweite Strophe **30**: Während die Judäer wohlbehalten bleiben, werden die Philister vernichtet. Die בְּכוֹרֵי דַלִּים „die Erstgeborenen der Armen“ erklärt man als „die Allerärmsten“, ähnlich wie Hi 18 13 den „Erstgeborenen“ des Todes als „die schlimmste Seuche“. Aber die Unterscheidung zwischen den „Allerärmsten“ und den אֶבְיוֹנִים „Bedürftigen“ ist unverständlich. Man lese daher entweder בְּכָרַי „auf meinen Auen“ Koppe u. a. resp. בְּכָרִי „auf meiner Aue“ Dillmann oder da כַּר überall, wo man ihm die Bedeutung „Aue“ giebt, unsicheren Textes ist 30 23 Zph 2 6 Ps 37 20 65 14, mit Cheyne בֶּהָרָרַי *auf meinen Bergen* (das zu בהורי wie Gen 49 26 verschrieben war und so zu בכורי werden konnte). Dadurch erhält man eine sehr wohl angebrachte Ortsbezeichnung, und da der Redende Jahwe ist, wie וְהֵמַתִּי v. 30b zeigt, sind die Armen und Geringen Judäer und zwar die treuen demütigen und ergebenen Anhänger Jahwes, wie v. 32 und in so vielen Psalmen. Ganz anders als den Treuen Jahwes ergeht es den Philistern: diese werden, vom Feinde belagert, verhungern und was von ihnen übrig bleibt, erschlagen. Die beiden Verba וְהֵמַתִּי und יַהֲרֹג stehen nicht in Kongruenz; der Drache, den man zum Subjekt des zweiten macht, liegt zu fern (v. 29), man hat daher אֶהֱרֹג, die erste Person, zu lesen. Ferner ist das „Verhungern einer Wurzel“ doch unglaublich und daher, dem *Rest* שְׁאֵרִית entsprechend, mit LXX זַרְעֵךְ *dein Same, deine Nachkommen* zu lesen: Deine Familien hungere ich aus durch Belagerung und was nicht vor Hunger stirbt, wird dem Schwerte erliegen.

Dritte Strophe **31**: Der Feind naht von Norden her, drum: *Heule Thor! schreie Stadt! Verzage* (נָמוֹג der Inf. abs. für den Impera.) *ganz Philistäa!* שַׁעַר bedeutet vielleicht Ortschaft überhaupt, wie in dem deuteronomischen Ausdruck „in deinen Thoren“. Flecken und Städte, soviele in Philistäa sind, sollen erschrecken; denn *der Rauch* der verbrannten Ortschaften und doch wohl nicht nur der Wachtfeuer kündigt den von Norden anrückenden Feind an. וְאֵין בּוֹדֵד בְּמוֹעָדָיו fasst man gewöhnlich, ohne dass מוֹעֵד = *Versammlung, Schar* sicher wäre: *und keiner vereinzelt sich unter seinen Scharen;* Buhl im Lexikon denkt dafür an מוֹקְדָיו = „unter seinen Feuerherden“, eher dürfte בְּעַמּוּדָיו zu lesen sein = *unter seinen Kolonnen,* da עַמּוּד zu עָשָׁן nicht übel passte vgl. Ex 13 22 Jes 9 17 und wir auch von „Heersäulen“ sprechen. In kompakter Heeresmasse, die sich nicht auflöst, zieht der Feind heran.

In der vierten Strophe **32** sind die beiden letzten Zeilen vollständig; aber v. 32a ist zu kurz für die zwei ersten und hat auch kein Subjekt zu יַעֲנֶה, da das unbestimmte *man* zu unbestimmt ist. Duhm vermutet, dass עַמִּי *mein Volk* am Ende der ersten und כִּי יָבוֹאוּ *wenn sie kommen* am Ende der zweiten Zeile abgefallen sei; Cheyne dagegen setzt als Subjekt מֶלֶךְ עַמִּי *der König meines Volkes* und an den Anfang der zweiten Zeile אִם יְדַבְּרוּ לוֹ *wenn zu ihm sprechen.* Vgl. hierzu noch S. 132. Sicher aber dürfte sein, dass der Vers von philistäischen Boten spricht, die nach Jerusalem kommen, um zur Hilfe gegen den Feind aus dem Norden aufzufordern; v. 32b giebt die abweisende Antwort (כִּי ist recitativ): *Jahwe hat Zion gegründet Und dort sind die Elenden seines*

Volkes geborgen. Nach Jesaja ist Jerusalem eine Gründung Davids 29 1; erst später, als Zion eine so hervorragende Stelle in der israelitischen Religion erhalten hatte, dass sich alles Heil der Zukunft an dasselbe knüpfte vgl. zu 2 2 8 9f. 10 12ff. 54 1–17 etc., hiess es eine Gründung Jahwes Ps 87 1 vgl. Jes 66 2, und vertraute, wer dort wohnte, dem göttlichen Schutze vgl. zu 4 5f. Für Jesaja war nicht Zion, sondern der „Glaube" die unverrückbare Gründung Jahwes 28 16. Auf eine spätere Zeit weist auch עֲנִיֵּי עַמּוֹ d. h. nicht „die Ärmsten seines Volkes", als ob ein andrer Teil seiner Anhänger keine Bergung fände, sondern, da עַמּוֹ die Apposition des übergeordneten Nomens bildet, „die Armen, die sein Volk sind", „seine Anhänger, die eben die Elenden, Armen, Niedrigen genannt werden". Zu diesem religiösen Begriff ist עָנִי erst nach dem Exil geworden, Jesaja und auch Jeremia (vgl. Jer 5 4) gebrauchen עָנִי, אֶבְיוֹן und דַּל in dem eigentlichen Sinn von *elend, bedürftig, niedrig.*

Deutliche Anzeichen, die die Erklärung hervorgehoben hat, sprechen dafür, dass das Orakel über Philistäa nicht von Jesaja stammt: Die Gründung Zions durch Jahwe vgl. v. 32; die Bezeichnung der Getreuen Jahwes mit dem Namen: die Armen, Elenden, Niedrigen vgl. v. 30 32; ferner ist zu erwähnen, dass Jahwe von Palästina resp. Judäa wieder *meine Berge* resp. *meine Auen* sagt v. 30 s. oben zu v. 25. Da alle diese Indicien zugleich über das Exil hinunter weisen, so ist für v. 32 der Konjektur Cheynes, sofern sie מֶלֶךְ einsetzt, nicht zuzustimmen.

Das Orakel setzt voraus, dass eine Macht, die Philistäa sehr schwer gedrückt hatte, gestürzt worden ist. Die Hoffnung Philistäas, dass ihm nun eine Zeit der Freiheit bevorstehe, kann aber der Autor unseres Abschnittes nicht teilen; er sieht einen gewaltigen Feind in Phalanx von Norden her anrücken, der alle Freiheitsgelüste Philistäas niederschlägt, und giebt andrerseits davon Zeugnis, dass in Jerusalem keine kriegerische Stimmung herrscht, dass dort die Jahwe getreue Gemeinde sich geborgen weiss und jede Teilnahme an dem von Philistäa geplanten Widerstande ablehnt. Man wird Duhm zustimmen müssen, dass dies „der Situation Palästinas nach der Schlacht von Issos (333 v. Chr.) und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander" entspricht. Unter Artaxerxes Ochos (361—338 v. Chr.), der den phönizischen Aufruhr dämpfte und Ägypten eroberte, wird auch Philistäa, ob es am Aufruhr teilnahm oder nicht, genug zu leiden gehabt haben, um sich über den Zusammenbruch der persischen Macht zu freuen.

Wie der Redaktor dazu kam, das Orakel auf das Todesjahr Achaz' zu datieren (v. 28), ist schwerlich zu erraten. Gewiss ist nur das eine, dass ihm das Orakel als jesajanisch galt. Aber zweifelhaft bleibt, ob er einen kausalen Zusammenhang oder nur ein chronologisches Zusammentreffen des Sturzes des Philisterfeindes mit dem Tode Achaz' annimmt. Im ersteren Fall wäre schon sonderbar genug Achaz die zerbrochene Rute und Hiskia der geflügelte Drache v. 29; zudem aber hat Achaz die Philister nicht geschlagen nach II Chr 28 18f., während allerdings II Reg 18 8 erzählt, dass Hiskia Gaza eroberte. Im letzteren Falle bietet sich die Möglichkeit, die Niederlage Sargons, der im Jahre 721 oder 720 bei Dūr-ilu von den Elamitern, den Bundesgenossen Merodach-Baladans, geschlagen wurde, mit dem Tode Achaz' gleichzeitig sein zu lassen, so Winckler Untersuch. 135—142, Cheyne. Aber ob der Redaktor etwas von dieser Niederlage Sargons wusste, ist sehr fraglich, und bei der allgemeinen Unsicherheit über die Auffassung, die der Redaktor von diesem nichtjesajanischen, von ihm aber Jesaja zugeschriebenen Stücke hatte, ist es jedenfalls unberechtigt, nach 14 28 den Tod Achaz' auf c. 720 v. Chr. zu datieren. Lässt man die Überschrift aus dem Spiel, so würde man bei der Annahme jesajanischer Herkunft des Orakels doch eher an das Jahr 705 v. Chr. denken, in dem Sargon starb und Hiskia dazu neigte, am Bündnis gegen Assur teilzunehmen. Dann könnte man in 14 29–32 eine an den König gerichtete Warnung des Propheten sehen. So W. Robertson Smith The Prophets of Isr.[2] 319.

4) 15 1–16 14 Das Schicksal Moabs.

1 enthält neben der Überschrift *Orakel über Moab* zwei Zeilen, die wahrscheinlich den Refrain bilden, der jeder einzelnen Strophe des folgenden Gedichtes in einer der beiden Variationen vorangestellt werden sollte. Dadurch würden die Zeilen der Strophen des Klageliedes auf die beliebte Siebenzahl (vgl. Cap. 13 f.) gebracht und das zu Anfang der Strophen sich wiederholende עַל־כֵּן immer neu seine Begründung vor sich haben (Duhm). Genannt werden die beiden moabitischen Festungen עָר מוֹאָב und קִיר מוֹאָב, die erste am linken Arnonufer, später mit dem südlicher gelegenen רַבַּת מוֹאָב verwechselt, dem daher der Name Areopolis gegeben wurde, die zweite Kir-Moab, wohl identisch mit Kir Chareset 16 7 11 und jedenfalls das heutige *el-Kerak*, in dem südlichen Moabitergebiet. Beide Festungen, wenn es sich nicht vielleicht doch nur um eine handelt und der eine Name nur Variante des anderen ist, sind *in der Nacht* l. בַּלַּיִל überwältigt, also wohl ganz unerwartet überrumpelt worden. Liest man בְּלֵיל den stat. constr. = „in der Nacht, da Ar Moab überwältigt wurde", so ist das Kīna-Metrum (s. zu 1 21) zerstört, das die Übersetzung fordert: *Dass in der Nacht überwältigt, Ar Moab vernichtet ist!* כִּי steht interjektionell, hier = *fürwahr!* oder = *ach! dass.*

Erste Strophe v. 2–4a: Die Bestürzung und Klage im nördlichen Moab. **2** beginnt mit verderbtem Text, denn weder „er steigt hinauf zum Haus" noch „das Haus steigt hinauf" giebt einen Sinn; nach Jer 48 18 ist mit Duhm zu lesen עָלְתָה בַּת דִּיבוֹן = *Hinaufsteigt Bat-Dibon Zu den Höhen, um zu weinen.* Dibon, das nicht weit nördlich vom Arnon liegt, hört zuerst vom Fall der beiden festen Städte; bald vernehmen es auch die nördlicheren Teile: *Auf Nebo und auf Medĕba Jammern die Moabiter.* Nebo ist der Dschebel Nebā in der Nähe der Nordspitze des toten Meeres, auch in der Mešaʿinschrift Z. 14 genannt (נבה), und Mēdĕba, heute die Ruinenstätte Mādebā (in der Mešaʿinschrift Z. 8 מהדבא), liegt gleichfalls auf einer Anhöhe; dort besassen die Moabiter die Heiligtümer, die auch Mešaʿ בָּמָה (במת) nennt. Heute finden sich noch Steinkreise (Gilgal) auf dem Nebo Bädeker Paläst.[4] 175. Für יְיֵלִיל l. יְיֵלִיל, s. Ges.-Kautzsch[26] § 70 d, ebenso v. 3 16 7. Die Zeichen der Trauer der Moabiter sind von denen der Israeliten nicht verschieden: Eine Glatze auf dem Haupte (ראשיו für רָאשָׁיו punktiert Ges.-Kautzsch[26] § 96) und Abscheren des Bartes. Die Lesart schwankt zwischen גְּרוּעָה *geschoren*, so auch Jer 48 37, und גְּדוּעָה *abgeschnitten;* das letztere empfiehlt sich durch seinen treffenden Sinn „rasch mit der Schere abgezwackt", die Änderung legte Jer 48 37 nahe. **3** Der Genuswechsel in den Suffixen kann nicht richtig sein; es ist überall das Masculinum zu lesen: גַּגּוֹתָיו und בִּרְחֹבֹתָיו. Ferner fehlt hinter עַל־גַּגּוֹתָיו ein Wort, vermutlich nach Jer 48 38 und LXX κόπτεσθε: מִסְפֵּד *Trauer* (Duhm). Damit schliesst die erste Zeile des Verses: *Auf ihren Gassen umgürten sie sich mit Sacktuch* ein weiteres Zeichen der Trauer, *Auf ihren Dächern ist Trauer.* יֹרֵד בַּבֶּכִי „herabsteigend in Weinen" = *in Thränen zerfliessend* ist vielleicht doch nicht gut hebräisch; Jer 9 17 Thr 1 16 3 48 fehlt בְּ und ist עַיִן Subjekt zu יָרַד. Cheyne liest daher nach 22 4 הָמַר = *bitter* (*weinend*) für יֹרֵד; vgl. Perles Anal. 51, der

יָרַד Hiph. von dem unsicheren רוד, wie Ps 55 3 = *wehklagen* lesen möchte. Die 4a genannten Städte liegen noch nördlicher, allein יַהַץ, auch auf Meša'stein Z. 19 genannt, oder יַהְצָה Jdc 11 20 ist noch nicht wiedergefunden und vielleicht mehr nach Osten hin gelegen. *Chešbon,* heute Ḥesbān, liegt etwa 2 Std. nördlich von Mādebā und *Elále,* jetzt Chirbet el-'Āl, noch 35 Minuten nördlicher Bädeker Paläst.[4] 173. Für נִשְׁמַע hat Jer 48 34 נָתְנוּ ohne Unterschied für den Sinn.

Zweite Strophe v. 4b–6: Die Verzagtheit und Flucht der Moabiter. 4b עַל־כֵּן *darum* wird am besten verständlich, wenn der Refrain v. 1 davor wiederholt wurde; jedenfalls schlägt es auf v. 1 zurück. Der Text lautet: „Darum schreien die Gerüsteten Moabs"; aber nach dem Folgenden: *Seine Seele zittert ihm* ist besser mit LXX חַלְצֵי *die Lenden* und יָרְעוּ *zittern, beben* zu lesen: *Darum zittern die Lenden Moabs, Zittert ihm seine Seele.* 5 Behält man לִבִּי bei, so kann man übersetzen: „Von Herzen bejammere ich Moab". Dann spricht der Dichter sein Mitgefühl aus; aber das stände hier so ganz verloren unter der Schilderung der Klage der Moabiter, dass man lieber לִבּוֹ liest: *Sein Herz jammert Moab* d. h. im Innersten erschüttert jammert Moab. Weiter ist für בְּרִיחֶהָ „ihre Riegel" zu lesen בָּרִיחֹה *sein Flüchtling,* בָּרִיחַ collect.: *seine Flüchtlinge sind schon in Zoar* an der Südostspitze des toten Meeres vgl. Gen 19 22 = Chirbet eṣ-Ṣāfia. עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה „das dritte Eglat" ist wahrscheinlich Glosse aus Jer 38 34; möglich ist, dass es drei Ortschaften Eglat nebeneinander gab, Wellh. Deutsche LZ 1890, 31 erinnert an das von Alexander Jannaeus eroberte und neben dem nachher genannten Choronaim (Ὀρῶναι) von Josephus Ant. XIII, 15, 4 aufgezählte Τελίθων. כִּי wie v. 1 = *ach! den Aufstieg von hal-Luchit In Thränen ersteigen sie ihn:* הַלּוּחִית = Λουειθά, nach dem Onomasticon zwischen Rabbat-Moab und Zoar gelegen. Auf der Flucht kommen sie noch weiter nach Süden: *Ach! auf dem Weg von Choronaim,* das näher bei Zoar und nach Jer 48 5 34 an einem Abhang liegt, nach welcher Stelle vielleicht für דֶּרֶךְ, dem *Aufstieg* entsprechend, מוֹרַד = *auf dem Abstieg von Choronaim* zu lesen ist. Für יְעֹעֵרוּ lies das Pilpel יְעַרְעֲרוּ von עור *sie erheben* Ges.-Kautzsch[26] § 72 cc, weniger gut ist יְרֹעֲעוּ Pilel von רוּעַ „sie schreien" (de Lagarde, Cheyne). זַעֲקַת שֶׁבֶר = *Klage über den Zusammenbruch,* über den völligen Untergang. 6 *Ach! die Wasser von Nimrin,* nach dem Onomasticon am Wege von Choronaim nach Zoar gelegen, *Werden Wüsteneien sein;* alles, was die Bebauung des Landes hervorbrachte, *ist* nach dem Wegzug der Bewohner *verschwunden* = לֹא הָיָה, zumal wenn die Feinde die Gegend verwüsten, wie II Reg 3 25.

Dritte Strophe v. 7–9: Nochmals die Flucht der Moabiter. 7 Zu עַל־כֵּן s. v. 4b. עָשָׂה ist Relativsatz zu יִתְרָה, das hier nicht, wie Jer 48 36, im stat. constr. steht, vgl. 29 1 und Ges.-Kautzsch[26] § 155 h: Das Erübrigte, *die Ersparnisse, die sie gemacht.* Für עָשָׂה ist wegen der folgenden Plurale ־תָם und יִשָּׂאוּם auch der Plural עָשׂוּ zu lesen. וּפְקֻדָּתָם *und ihre verwahrte Habe,* d. h. die Gegenstände von Wert, die man in Verwahrung nimmt, schliesst die erste Verszeile; die zweite ist sehr kurz und wenn man nicht die Cäsur vor יִשָּׂאוּם annehmen will, verstümmelt. Beide Zeilen bilden ein syntaktisches

Ganzes, die erste enthält das Objekt, die zweite das Verbum, aber mit Wiederaufnahme des Objekts durch das rückbezügliche Suffix in יִשָּׂאוּם: *Über den Weidenbach tragen sie sie* (scil. ihre Habe und Ersparnisse). Ob man נַחַל הָעֲרָבִים *Weidenbach* mit dem נַחַל הָעֲרָבָה Am 6 14 identifizieren darf, ist fraglich; ebenso ist es nicht sicher, wo dieser Bach zu suchen ist. Immerhin ist es wahrscheinlich, dass mit dem „Weidenbach" der Wādi el-Achsa, der im Süden in das tote Meer fliesst und die Grenze zwischen Moab und Edom bildet, und nicht ein Wādi an der Nordostecke des toten Meeres (so HOFFMANN ZATW 1883, 115) gemeint ist. Zu den v. 5 und 6 genannten Ortschaften passt die südliche Lage am besten; über die Grenze bringen die Moabiter nach Edom ihre Habe in Sicherheit. 8 כִּי = *ach!* wie v. 1 5f. *Ach! es geht herum das Geschrei An der moabitischen Grenze* d. h. kein Teil bleibt verschont, es kreist das Geschrei und teilt sich allen Bezirken mit. Die nachher genannten Ortschaften sind unbekannt: Wenn אֶגְלַיִם = Αἰγαλεὶμ im Onomosticon ist, so liegt es 6 Meilen südlich von Areopolis, also noch im Lande drinnen. Man erwartet aber die Nennung von Grenzpunkten wegen עַד. Vor dem zweiten Namen בְּאֵר אֵלִים, den man mit בְּאֵר der Lagerstätte der Israeliten an der moabitischen Grenze Num 21 16–18 identifiziert, vermisst man eine Präposition, entweder עַד oder בְּ; will man nicht das eine oder das andere als ausgefallen betrachten, so empfiehlt sich die Annahme PERLES' Anal. 39, die beiden Worte zusammen zu lesen und בְּ als Präposition vor dem Eigennamen אראלים = Erelajim anzusehen. Sicher ist eine Ortschaft dieses Namens nicht bekannt, aber auch שְׁנֵי אֲרִיאֵל מוֹאָב II Sam 23 20 kann einen Ortsnamen enthalten (zu הִכָּה mit dem Objekt einer Stadt vgl. II Reg 3 19) und אראלים so gut wie בָּמוֹת Num 21 19f. zum Namen einer Stadt geworden sein vgl. zu אֲרִיאֵל 29 1. Also vielleicht: *Bis Eglaim dringt ihr Gejammer Und in Erelajim* (oder *Arielajim*) *jammern sie.* Beides werden Ortschaften an der moabitischen Grenze sein. 9$^{a\alpha}$ Der Anfang giebt eine annehmbare Zeile: *Ach! die Wasser von Dimon Sind voll Blut;* aber Dimon ist ebenfalls unbekannt, wenn es nicht = דִּיבוֹן der heutigen Ruinenstätte *Dībān* nördlich vom Arnon ist. Man müsste dann an die Teiche von Dībōn denken, da es sonst um die Wasser Dimons schlimm stände, und annehmen, dass wegen des Gleichklangs mit דָּם der Name in דִּימוֹן verändert sei. Auch מַדְמֵן Jer 48 2, an das man gedacht hat, ist unbekannt. Die letzte Zeile der dritten Strophe ist verdrängt durch die schwer verständlichen letzten Worte, die man zu dem das Gedicht unterbrechenden Einschub, der sich bis 16 6 erstreckt, wird rechnen müssen.

Der spätere Einschub 15 9$^{a\beta}$ 16 6: Die Abweisung der bei einem neuen Gericht in Zion hilfesuchenden Moabiter. Dass der Text 9$^{a\beta b}$ nicht in Ordnung ist, zeigt die wörtliche Übersetzung: „denn ich werde zu Dimon Hinzugefügtes setzen, den Entronnenen Moabs einen Löwen und dem Rest des Landes"; dass es sich um einen Einschub handelt, beweisen das „göttliche Ich", das hier mit einem Mal auftritt, und das Imperf. אָשִׁית, das zeigt, dass nicht mehr der Dichter über das eingetroffene Unglück klagt, sondern dass von der Zukunft geweissagt wird. Erklärt man den Anfang: „denn ich verhänge neues Unglück über Dimon", so ist das נוֹסָפוֹת mit אָשִׁית tautologisch,

während man wirklich ein Wort für „Unglück" erwartete, und warum Dimon allein neues Unglück treffen soll, ist auch schwer zu verstehen; ich sehe daher עַל־דִּימוֹן נוֹסָפוֹת als eine Glosse zu dem späteren Einschub an, die besagt, dass der Abschnitt 15 $9^{a\beta}$—16 6 bei der von Dimon handelnden Stelle hinzugefügt sei = *bei „Dimon" hinzugefügt.* Dadurch gewinnt man für die übrigbleibenden Worte eine mögliche Konstruktion und bei geringen Änderungen einen guten Sinn; denn der masoret. Text lautet dann: *denn ich bestelle für die von Moab, welche sich retteten, einen Löwen Und für den Rest des Landes.* Der „Löwe" ist dann das Bild für den neuen verderblichen Feind, und nur das אֲדָמָה „Land" ist schwierig; LXX liest אַדְמָה Ἀδαμά d. i. eine der fünf zerstörten Städte im Thale Siddim, aus denen Lot, der Stammvater der Moabiter, gerettet wurde vgl. Gen 10 19 14 2 8 19 30–38. Danach könnten die aus der Katastrophe 15 1 ff. geretteten Moabiter „der Rest von Adma" heissen. Doch ist diese Gedankenverbindung gesucht und nicht mit 1 10 zu erklären, sodass ich lieber אֱדֹם für אֲדָמָה vermute: *denn einen Löwen bestelle ich für die geretteten Moabiter Und für die übriggebliebenen Edomiter.* So ist der Sinn verständlich und viel weniger am Texte zu ändern, als bei den Konjekturen Hoffmanns ZATW 1883, 104 und Bachmanns Untersuch. 100. **1** in Cap. 16 ist sehr dunkel. Man übersetzt: „Sendet das Lamm des Beherrschers des Landes etc.", das soll heissen: die dem Landesherrn als Tribut zukommenden Lämmer. Aber weder wer die Redenden, noch wer die Angeredeten sind, ist ersichtlich; LXX setzt, um mit אָשִׁית zu uniformieren, die erste Person, näher liegt die dritte Person Plur. mit vorgesetztem ו: וְשָׁלְחוּ *dann werden sie senden.* Schwerlich richtig ist nun weiter: das Lamm oder nach der früheren Konjektur Cheynes אֶשְׁכָּר Hes 27 15 den Tribut des Landesherrn; LXX ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν liest כִּרְמָשׂ לָאָרֶץ oder כְּרֶמֶשׂ, was ein Bild sein könnte für das Durcheinander der Flüchtlinge, die wie ein Heuschreckenschwarm sich ins Land ergiessen. מִסֶּלַע מִדְבָּרָה entw. *vom Fels in die Wüste* oder *von Selaʿ in die Wüste.* Da vorher Edom genannt ist (s. zu 15 9) und הַסֶּלַע die Bezeichnung einer Örtlichkeit in Edom vgl. II Reg 14 7 II Chr 25 11 f., wenn auch nicht sicher = Petra, ist vgl. Buhl Edom. 34 f., so wird *Selaʿ* Nom. propr. sein und dann sind zu וְשָׁלְחוּ die Edomiter Subjekt und ist zu übersetzen: *und senden werden sie, wie einen Insektenschwarm über ein Land,* (ihre Flüchtlinge) *von Selaʿ nach der Wüste* (die Edom von Juda trennt) *zum Berge der Tochter Zion.* Noch einfacher ist es, wenn mit Cheyne מַלְאֲכֵי אֶרֶץ „Boten des Landes" statt כר מושל ארץ gelesen werden dürfte. **2** vergleicht die moabitischen Gemeinden (בְּנוֹת מוֹאָב vgl. בַּת־צִיּוֹן v. 1) mit aus ihrem Neste aufgescheuchten Vögeln. Der Schluss מַעְבָּרוֹת לְאַרְנוֹן *Furten am Arnon* steht ganz verbindungslos, man wird das letzte ב von מוֹאָב davor zu wiederholen haben בְּמַ״ = *an den Furten des Arnon.* Duhm lässt v. 1 und v. 2 ihren Platz wechseln, da v. 3 ff. offenbar das am Schluss von v. 1 genannte צִיּוֹן angeredet ist und וְהָיָה gut 15 9 fortsetzt. Das ist um so richtiger, als auch 15 9 Edom in zweiter Linie erscheint und die Schlüsse von v. 1 und 2 einander graphisch so ähnlich sind, dass das Auge des Schreibers von לְאַרְנוֹן auf בַּת־צִיּוֹן abirren und so v. 1 zuerst ausgelassen werden konnte; ein Versehen, das nachher bemerkt und durch

Nachtrag von v. 1 am Rande gut gemacht wurde. Der Zusammenhang von 15 9aβb und 16 1 f. ist folgender: Wenn Jahwe den Löwen über die Reste Moabs und Edoms herfallen lässt, dann wenden sich beide nach Zion um Hilfe, vor allem um Schutz der Flüchtlinge. **3** — v. 4a Rede der Flüchtlinge an Zion. Mit Ḳĕrē ist הָבִיאִי und mit Kĕtīb עֲשִׂי zu lesen; ein Wechsel hat keinen Sinn. פְּלִילָה = Entscheid eines Schiedsrichters, eines Unparteiischen, eines פָּלִיל; es ist kaum an Vermittlung zwischen den Feinden und den Verfolgten gedacht, sondern an den raschen Entscheid, den Zion unparteiisch darüber treffen soll, ob die Flüchtlinge Schutz verdienen. Diesen fordern die weiteren Imperative: *Mach deinen Schatten* (vgl. 4 6) *gleich der Nacht Mitten am hellen Tag! Verbirg die Versprengten, Die Flüchtigen verrate nicht!* Vielleicht ist für נִדָּחִים zu lesen נִדְחֵי אֱדֹם „die Versprengten Edoms“ vgl. v. 4 נִדְחֵי מוֹאָב. **4**a ist für eine Verszeile zu lang und für zwei zu kurz. מוֹאָב, das die Mas. mit Unrecht von dem vorausgehenden Worte trennt, gehört mit diesem (נִדְחֵי gelesen) zusammen: *die Versprengten Moabs.* Das ist nun wahrscheinlich der Schluss der ersten Verszeile und davor ein Wort, viell. נִרְדָּפִים „die Verfolgten“ oder ähnliches, ausgefallen. יָגוּרוּ = sie mögen bei dir weilen als גֵּרִים Schutzbefohlene! הֱוִי = הֲיִי.

4b Lässt man v. 4b und v. 5 die Fortsetzung der Rede der Flüchtlinge sein, so reden diese von der messianischen Zeit (vgl. 9 6 mit v. 5) und setzen dabei voraus, wovon bis dahin nichts verlautet hat, dass auch das Land Palästina von einem Verwüster heimgesucht sei v. 4b. Lehnt man den messianischen Sinn von v. 5 ab und bezieht הָאָרֶץ auf das Land der Geflüchteten, dann ist der Zusammenhang der Aufrichtung des Reiches Davids mit dem Verschwinden des Verwüsters aus Moab nicht klar, letzteres müsste denn schon vorher zum judäischen Reiche gehört haben, was wiederum durch das dringende Gesuch um Gewährung von Schutz ausgeschlossen ist. Es bleibt nichts anderes übrig: v. 4b und v. 5 reden vom messianischen Reich, aber die Redenden sind nicht Moabiter, sondern Judäer. So hat auch die Masora die Worte verstanden und darum bereits v. 4a die Moabiter angeredet sein lassen: Moab ist um Beschützung der flüchtigen Juden (נִדָּחַי „*meine* Versprengten“) v. 4a ersucht. Die Judäer wollen nur eine kurze Zeit in Moab גֵּרִים sein; *denn* leitet die ganze Periode bis zu Ende von v. 5 ein; v. 4b giebt die Grundlage an, auf der v. 5 sich erhebt, also ist v. 4b als Vordersatz zu v. 5, als dem Nachsatz, zu übersetzen: *denn ist nicht mehr da* הַמֵּץ „der Bedrücker“ (ἅπ. λεγ. von מִיץ „auspressen“ vgl. das Subst. מִיץ Prv 30 33), wofür aber, da die folgenden Nomina ohne Artikel stehen, zu lesen ist חָמֵץ vgl. 1 7 Duhm oder nach Ps 71 4 חֹמֵץ *der Gewaltthätige* Perles, Cheyne, *ist es aus mit dem Verwüster* l. שֹׁדֵד für שֹׁד „Verwüstung“, *sind fort die Zerstörer aus dem Lande* l. auch hier mit Cheyne wegen des Plurals תַּמּוּ den Plur. רֹמְסִים (das מ von מִן ist doppelt zu schreiben); vgl. 29 20. **5** *Dann wird aufgerichtet durch Huld ein Thron* d. h. wenn das jüngste Gericht gehalten ist v. 4b, so wird durch Gottes Huld das messianische Reich aufgerichtet. *Und sitzen wird auf ihm in Beständigkeit* d. h. ohne dass jemals wieder die Herrschaft unterbrochen und gestürzt würde, wie es im Jahre 586 v. Chr. durch die Zerstörung des judäischen Reiches geschehen ist, *im Zelte Davids Ein Richter, sowohl nachfragend dem Recht, wie eifrig zur Gerechtigkeit.* שֹׁפֵט „Richter“ ist Bezeichnung des Königs; an seiner Königswürde ist kein Zweifel, da er in Davids Zelte thront.

6 Die abweisende Antwort der Judäer an die zufluchtsuchenden Moabiter. Sie geht über v. 4b und 5 auf v. 4a zurück; die Moabiter werden abgewiesen wegen ihres Hochmutes und ihrer Unzuverlässigkeit, die die Israeliten genug erfahren hatten vgl. Dtn 23 4–7 Jer 48 26 27. Unser Vers findet sich

wieder Jer 48 29 f. גָּא *hochmütig* = גֵּאֶה, wie Jer 48 29 zu lesen ist. לֹא־כֵן = *Unwahrheit*.

Dieser „Zusatz zu Dimon" עַל־דִּימוֹן נוֹסָפוֹת 15 9aβ—16 6 ist nicht einheitlich. Abgesehen von 16 4b 5 redet er von dem neuen zukünftigen Unglück, das den Rest von Moab und vielleicht von Edom treffen soll. Der Name Edom ist im Zusammenhang mit der Elegie über Moab in 15 9 in אֲדָמָה verdorben, ist 16 1 wohl ebenso, wie in v. 3 weggefallen und möglicherweise ist auch 16 6 גֵּא מְאֹד an Stelle eines ursprünglichen גְּאוּת אֱדֹם getreten. Die nach Juda Flüchtenden sollen dort keine Aufnahme finden. Der schon durch die Weglassung von אֱדֹם verstümmelte Text wurde noch später so gelesen, als ob in v. 4 es sich um die Bitte von Judäern handelte, die vor einem Zerstörer in Moab Zuflucht suchten. Dieses Verständnis führte zu der Glosse v. 4b 5, die unter dem Zerstörer den letzten Feind verstand, welcher vor der messianischen Zeit gegen Jerusalem zieht, also an die „Wehen des Messias" dachte. Ein sicherer Bestandteil der Elegie auf Moab folgt erst in v. 7.

Vierte Strophe v. 7f.: Die Klage der Moabiter über die Vernichtung ihrer Reben. Auch 7 beginnt לָכֵן = עַל־כֵּן *darum* die neue Strophe. Zu יְיֵלִיל vgl. 15 2. לְמוֹאָב ist nicht = über Moab, sondern = *gegen* Moab: *Die Moabiter jammern, einer zum andern: Sie alle jammern. Um die Traubenkuchen von Kir-Hareset seufzen sie, Völlig niedergeschlagen.* Für תֶּהְגּוּ „ihr werdet seufzen", das sowohl wegen der zweiten Person, als wegen des Imperf. unhaltbar ist, l. הָגוּ 3. pers. perf. Duhm; das ת ist unrichtiges Dittogramm des vorhergehenden. *Traubenkuchen* fehlen jetzt zum Herbstfest. Es sind Kuchen aus gepressten Weintrauben und feinem Mehl, wie sie auf Cypern in der Festzeit noch heute bereitet werden; der alte kultische Gebrauch der Phönizier hat sich also dort in der christlichen Kirche erhalten. Auch in Moab werden sie zum Kult des Herbstfestes gehört haben, wie sie gleichfalls David am Jahwefest unter das Volk verteilen liess II Sam 6 19 und Hosea als zum Baalkult gehörig erwähnt Hos 3 1. Jer 48 31 sind daraus אַנְשֵׁי „Männer" geworden. *Kir-Hareset* ist = Kir Moab vgl. 15 1. 8 Da שַׁדְמוֹת stat. constr. plur. von שְׁדֵמָה auch Dtn 32 32 von Weinpflanzungen gebraucht ist, ist nicht mit Cheyne dafür סְמָדַר *Traubenblüte* Cnt 2 15 zu setzen; auch braucht אֻמְלַל, das substantivisch = *Verwelktes* steht, nicht an den Anfang gestellt zu werden. *Sibma* liegt in der Nähe von Hesbon, vgl. 15 4. בַּעֲלֵי גוֹיִם ist Objekt zu הָלְמוּ; *Völkerherren,* denen der Weinstock von Sibma Wein lieferte, wurden *überwältigt* d. h. berauscht (vgl. 28 1 und lat. *saucius*) von seinen Edeltrauben, l. mit Ḳerē שְׂרֻקֶּיהָ von שֹׂרֵק *seine Roten* scil. Trauben. Wie zu הָלְמוּ, ist שְׂרֻקֶּיהָ auch zu den folgenden Verben נָגָעוּ und תָּעוּ Subjekt: *Die Beherrscher der Völker—Berauschten seine Rottrauben, Bis Jaʿzer* fünfzehn Meilen nördlich von Hesbon *reichten sie, Schweiften zur Wüste* im Osten. So üppig und fruchtbar war die Rebe von Sibma, dass sie auch dort gedieh, wo die Kultur ein Ende nimmt. נָגָעוּ und תָּעוּ reimen. *Seine Absenker breiteten sich aus, Rückten vor bis zum Meer* d. i. zum toten Meer, nicht über das Meer vgl. Jer 48 32 עַד־יָם, ferner Ps 80 9–12.

Fünfte Strophe v. 9f.: Der Dichter stimmt selber mit ein in die Klage Moabs. 9 Mit Jaʿzer weint auch der Dichter, doch wohl nicht, weil er dort zu Hause war. Für אֲרַיָּוֶךְ lies אֲרַוֶּךְ Stade Gr. § 634 e von רָוָה mit doppeltem

Obj.: *Ich überströme dich mit meinen Thränen, Hesbon und Eleale;* zu diesen Namen vgl. 15 4. *Denn in deinen Herbst und dein Herbsten Schlug ein Hurra ein:* נָפַל בְּ wie 9 7. קַיִץ Obsternte und קָצִיר Getreideernte, wofür Jer 48 32 בָּצִיר bietet, sind hier von der Weinlese gebraucht. הֵידָד (vgl. v. 10 Jer 25 30 48 33), das frohe Jauchzen der Winzer bei der Weinlese, bedeutet hier den Hurraruf des Kriegers beim Angriff, so auch Jer 51 14. Der Feind ist auch ein Kelterer vgl. 63 3 Jo 4 13 ApkJoh 14 18–20 und hier erfolgte der feindliche Überfall zur Zeit der Weinlese. **10** Da war es ein anderes Einheimsen אָסִיף: *Eingeheimst wurde Freude und Lust Aus dem Fruchtgelände,* so giebt Duhm durch Alliteration den Reim von גִּיל und כַּרְמֶל wieder. *Und in den Weinbergen ist kein Jauchzen, Kein Jubeln: Wein in den Keltern keltert man nicht,* הַדֹּרֵךְ „der Kelterer" ist nachträgliches und unnötiges Subjektsexplikativ; *Das Hurra* (vgl. v. 9) *ist verstummt,* l. הָשְׁבַּת für die 1. Person הִשְׁבַּתִּי, die hier, wo der Dichter redet, nicht angeht. In der ganzen Elegie spricht auch nirgends Gott.

11 der Anfang einer neuen Strophe mit עַל־כֵּן (s. v. 7 9), von der aber nur anderthalb Zeilen noch erhalten sind; da jedoch v. 10 auch gut den Abschluss der Elegie bilden kann, hat man in v. 11 nur eine Variante zu v. 7 zu sehen vgl. Jer 48 31. Auch der Eigenname קִיר חָרֶשׂ ist unvollständig, l. קִיר חֲרֶשֶׂת v. 7: *Darum mein Innerstes über Moab Braust es gleich einer Zither Und mein Inwendiges über Kir-Hareset......,* in der Trauermelodie schafft sich sein tiefes Mitgefühl Ausdruck.

Ohne Zusammenhang mit v. 11 steht **12**, eine Bemerkung, die erklärt, dass alles Rufen auf der Bama, also im Heiligtum des Gottes Kamos, nichts helfen wird vgl. 15 2. Der Untergang der Moabiter ist unabwendbar und eine פְּלֵיטָה wird es nicht mehr geben, der Vers gehört zu der Zufügung 15 9aβ—16 4a 6. כִּי נִרְאָה ist fehlerhafte, vom Schreiber stehengelassene Dittographie des folgenden כִּי נִלְאָה *wenn Moab sich abmüht* vgl. I Reg 18 28. וְלֹא יוּכַל ist Nachsatz und יָכֹל steht absolut = *durchsetzen,* also *so wird es nichts ausrichten,* d. h. sein Gebet und Flehen auf der Bama wird ihm nichts helfen. Mit וְלֹא יוּכַל ist kurz die Erfolglosigkeit aller kultischen Bemühungen Moabs ausgesprochen; eine Ergänzung ist unnötig, es trifft aber den Sinn, wenn Ewald und Cheyne den Anfang von Jer 48 13 וּבֹשׁ מוֹאָב מִכְּמוֹשׁ + מִבְטַחוֹ = „und Moab wird an Kamos, auf den es sein Vertrauen setzte, zu Schanden" hinzufügen.

13 f. abschliessende Bemerkung, dass innerhalb der nächsten drei Jahre das von Jahwe bestimmte Geschick Moabs sich erfülle. **13** מֵאָז *vorlängst;* an Jahrhunderte hat man dabei nicht zu denken vgl. II Sam 15 34. **14** *In drei Jahren als den Jahren eines* שָׂכִיר d. h. eines Gedungenen, aber gemeint ist nicht ein Tagelöhner, sondern *ein Söldner, Mietssoldat* vgl. Jer 46 21, den man eben auf drei Jahre zu dingen pflegte. Somit innerhalb der dreijährigen Dienstzeit eines Söldners *wird gering gemacht die Herrlichkeit Moabs mit all ihrem vielen Lärm* (zu dem כְּבוֹד מוֹאָב vgl. 10 16 21 16 den Kabōd Assur und Kedars) *und ein klein Weniges* (vgl. 10 25 29 17), *Ohnmächtiges der Rest sein.* Zu v. 13 f. vgl. bes. 21 16 f.

Die verschiedenen Bestandteile. Dem Abschnitt 15 1—16 14 liegt eine Elegie über einen Überfall Moabs zu Grunde, durch den die Hauptstädte Ar- und Kir-Moab in die Hände des Feindes gerieten und Moab verwüstet wurde. Zu dieser Elegie gehören sicher 15 1^{b}–$9^{a\alpha}$ und 16 7–10; unvollständig ist die dritte Strophe, der die letzte Zeile fehlt vgl. 15 9, dagegen kann der Ansatz zu einer neuen Strophe 16 11 nur die Variante der noch erhaltenen vierten Strophe sein s. zu 16 11, und nicht auszumachen ist, ob dem Einschub 15 $9^{a\beta}$—16 6 eine Strophe der Elegie hat weichen müssen. Die Elegie ist dann, wie in Jer 48, wo sie eine viel ausgeführtere und durchgreifendere Bearbeitung erfahren hat, von einem Überarbeiter in eine Weissagung umgewandelt worden, welche neues definitives Unheil über Moab (und Edom s. oben zu 15 9—16 6) in Aussicht stellt; dieser Überarbeitung gehören an 15 $9^{a\beta}$—16 4^{a} 6 12. In diesen Einschub ist dann, vielleicht in Folge der Textverderbnis in 16 4, oder doch in Folge unrichtiger, von der Masora jetzt noch vertretener Auffassung von 16 4 die Glosse 16 4^{b} 5 hineingeraten, welche unter dem Verwüster den letzten Feind Jerusalems versteht s. zu 15 9—16 6. Schliesslich ist der zu einer Prophetie umgedeuteten Elegie ein Nachwort beigefügt, welches die Erfüllung der Prophetie in den nächsten drei Jahren verspricht 16 13 f.

Entstehungszeit. Die Nachschrift gilt noch vielen Erklärern für jesajanisch und daher die Elegie für älter als Jesaja. Aber die wahren alten Propheten sind nicht Männer, die die Worte Früherer übernommen und bestätigt haben vgl. zu 2 2–4. Sie berufen sich weder auf das geschriebene Gesetz noch auf eine prophetische Weissagung der Vorzeit, sondern auf den lebendigen Gott, der ihnen nicht Briefe zu schreiben braucht, sondern mit ihnen reden kann. Schon aus diesem Grunde ist es nicht anzunehmen, dass Jesaja mit einer Nachschrift auf ein altes Orakel über Moab sein Siegel gedrückt habe. Zudem finden die für jesajanisch gehaltenen Ausdrücke in 16 13 14 Parallelen nur in ähnlichen redaktionellen Stücken des Buches Jes vgl. bes. 21 16 f. und ist die Elegie selber nicht alt.

Hitzig hat allerdings die Vermutung aufgestellt, dass 15 1—16 12 von dem Propheten Jona ben Amittaj herstamme, der dem israelitischen König Jerobeam II. die Wiedergewinnung des einst von Omri eroberten, aber nachher durch Meša͑ den Moabiterkönig den Israeliten entrissenen moabitischen Gebietes voraussagte II Reg 14 25. Dass es unmöglich sei, einen Angehörigen des Volkes, welches den Sieg über Moab davontrug, zum Urheber der so innige Sympathie mit den Überfallenen bezeugenden Elegie zu machen (vgl. 16 9–11), hat man seither eingesehen, aber gleichwohl daran festhalten wollen, dass sich die beiden Capitel auf den Siegeszug Jerobeams beziehen, also etwa in die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. gehören. Wäre dann der Dichter ein Judäer, der den Israeliten ihren Erfolg missgönnte? Doch es ist einfach durch die Elegie selber ausgeschlossen, dass die Israeliten unter Jerobeam II. die Feinde waren. Die Überrumpelung erfolgt nicht von Norden, noch von Süden, sondern von Südosten. In der Nacht werden, ohne dass die Moabiter vom Ausrücken der Feinde eine Ahnung gehabt hätten, die beiden Hauptstädte überwältigt und die Kunde davon verbreitet sich nordwärts nach Dibon, Nebo, Medeba, Hesbon, Eleale und Jahaz vgl. 15 1–4. Dass die Moabiter aber nach Zoar und der edomitischen Grenze fliehen 15 5 7, ist nicht zu verwundern, wenn der Feind die Mitte des Landes mit den beiden Hauptstädten besetzt hat. Die Feinde, von denen die Elegie handelt, kamen aus der arabischen Wüste; also sind es weder Israeliten, noch Assyrer, weder Chaldäer, noch Perser, sondern von Südosten her einfallende arabische Nomaden. Nun ist aus Mal 1 1–5 bekannt, dass diese im 5. Jahrh. v. Chr. Edom gänzlich verwüsteten vgl. auch Obadja, und schon Hes 25 4 5 10 f. hat Ammon und Moab mit den בְּנֵי קֶדֶם gedroht. Im fünften Jahrhundert drängten somit die Araber, die später als Nabatäer bekannt sind, nach Norden, und es ist höchst wahrscheinlich, dass ungefähr um die gleiche Zeit mit dem durch Maleachi und Obadja bezeugten Vorstoss gegen Edom ein Einfall in das moabitische Land ausgeführt wurde. Zudem erfolgte dieser Raubzug, wie in Edom, auch in Moab im Herbst (16 9) und stimmt es zu diesen Feinden, was Diodorus 19 94 von den Nabatäern berichtet, nämlich dass sie es als ein Verbrechen betrachteten, Getreide, Bäume und Wein zu pflanzen: Sie waren also noch die richtigen Nomaden, die daher

auch gerade der Weinkultur so verderblich wurden, vgl. die Nasiräer und Rekabiten Jer 35. Das alles lässt es als das Wahrscheinlichste erscheinen, die Elegie über das Unglück Moabs in das fünfte Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Dass die Sympathie mit Moab dieses Jahrhundert nicht unmöglich macht, beweist das Buch Ruth.

Die Überarbeitung der Elegie zu einer Prophetie kann bald erfolgt sein, wie auch schon Mal 1 4 f. für Edom eine neue endgiltige Verwüstung angedroht ist. Die Stimmung der Juden gegen die Moabiter war schon im 5. Jahrh. nicht überall die des Verf. von Rt. Einen neuen Beweis des moabitischen Hochmuts brauchen wir nicht zu suchen; die Juden *hatten gehört* (16 6 שָׁמַעְנוּ), wie die Moabiter bei der Katastrophe Jerusalems und nachher sie von oben herab behandelten vgl. auch Zph 2 8–11 (nicht von Zephanja, beachte auch dort שָׁמַעְתִּי). Übrigens hatte auch der Moabiter Sanballat aus Choronajim sich zu Nehemias Zeit nicht so benommen, dass das Verhältnis ein besseres werden musste Neh 2 10; vgl. ferner für die Stimmung gegen Moab Dtn 23 4–7 und Gen 19 30–38. Wenn die Vermutung zu 15 9—16 4 (vgl. die Erklärung) richtig ist, dass mit סֶלַע ein edomitischer Ort gemeint sei und dass jener Einschub auch Edom bedrohe, so kann die Überarbeitung nicht nach dem 4. Jahrh. erfolgt sein; denn am Ende desselben hatten sich die Nabatäer bereits fest in Edom niedergelassen.

Die Nachschrift 16 13 f. endlich stammt aus einer Zeit, da man in Kürze die verheissene Demütigung Moabs erwartete. Ist dabei Rücksicht auf den Inhalt der Prophetie genommen und ein Feind von Süden erwartet, so wäre wieder an die Nabatäer zu denken, die sich im 2. Jahrh. im Osten des toten Meeres festsetzten. Was dabei die Söldnerjahre zu thun hätten, sähe man nicht ein. Es kann daher mit 16 13 f. überhaupt nur irgend welche Demütigung Moabs gemeint sein und darum ist die Vermutung Duhms nicht von der Hand zu weisen, 16 13 f. stamme aus der Zeit, da die Juden selber wünschten und hofften, die Moabiter zu demütigen, aus der Zeit Alexanders Jannäus (104—78 v. Chr.), der mit seinen Soldtruppen die Moabiter unterwarf, allerdings aber bald nachher wieder an die Nabatäer verlor Josephus Ant. 13, 13, 5; nur ist es möglich, dass die Bemerkung schon unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) beigefügt wurde, der die makkabäische Politik der Eroberung kräftig fortsetzte, das moabitische Medaba (vgl. 15 2) eroberte und als der erste der jüdischen Fürsten seine Kriege mit Söldnern führte, s. Josephus Ant. 13, 8, 4 und Schürer Zeitgesch. I 208 f.

Bes. Litteratur zu Cap. 15 f.: Hitzig Des Prof. Jonas Orakel über Moab 1831; Oort ThT 1887, 51—64; Baudissin StK 1888, 509—521; Schwally ZATW 1888, 207—209; Bleeker Jeremia's Profetieën tegen de Volkeren 1894, 140—145.

5) 17 1–11 Der Untergang von Aram und Ephraim.

Die Überschrift *Ausspruch über Damaskus* (zu מַשָּׂא vgl. 13 1) nennt nur einen Teil des bedrohten Gebietes, obschon von den drei (resp. vier s. 18 5 f.) achtzeiligen Strophen nur die erste auf Damaskus geht.

Erste Strophe v. 1b–3: Die Zerstörung von Damaskus. **1 2** *Bald ist Damaskus als Stadt verschwunden Und in Trümmer für immer versunken: Seine Städte fallen Herden anheim, Zu einem Lagerplatz, wo niemand sie aufschreckt.* מִן nach מוּסָר hat den Sinn von מִהְיוֹת = Damaskus ist weggeschafft, dass es nicht mehr Stadt ist. Das ἅπ. λεγ. מְעִי erklärt man gewöhnlich als Synonymon von עִי = *Schutthaufen.* Dann stände das folgende מַפָּלָה rein tautologisch; da jedoch מְעִי in LXX fehlt, ist es als ein Versehen des Abschreibers, der noch einmal מֵעִיר schreiben wollte, zu tilgen de Lagarde u. a. Zu dem femin. הָיְתָה ist דַּמֶּשֶׂק Subjekt, vielleicht ist daher מוּסָרָה ebenfalls im Femin. zu lesen Duhm. **2** „Verlassen sind die Städte von ʿAroʿer" ist unhaltbar; denn wenn auch verschiedene ʿAroʿer bekannt sind, so

je eines in Juda I Sam 30 28, in Moab Num 32 34 und in Ammon Jos 13 25, und leicht ebenfalls eines in Syrien existieren mochte, so kann es sich hier nicht um die Bezirksstädte einer unbekannten Ortschaft, sondern um die der Hauptstadt Damaskus handeln. LXX bietet hier auch keinen Namen, nach der Übersetzung von עֲזֻבוֹת aber εἰς τὸν αἰῶνα; demgemäss vermuten DE LAGARDE, CHEYNE u. a.: עֲזֻבוֹת עָרֶיהָ עֲדֵי עַד = „verlassen sind ihre Städte für immer". Die Schwierigkeit bleibt nur die, dass LXX עזבות im Singular übersetzt und die zweite Verszeile (von לַעֲדָרִים an), besonders im Vergleich mit der letzten von v. 1 וְהָיְתָה מְפָּלָה, unverhältnismässig lang erscheint; DUHM liest daher עֲזֻבַת עֲדֵי עַד וְעָרֶיהָ, und zieht עֲזֻבַת עֲדֵי עַד zum ersten Verse, lässt also mit עָרֶיהָ die dritte bis תִּהְיֶינָה reichende Zeile der Strophe beginnen. Das wird das Richtige treffen, nur sieht עֲזֻבוֹת so aus, als ob es aus v. 9 nach der Gleichung v. 3[b]: Aram = Israel, heraufgenommen sei, und daher wird das Ursprüngliche sein: וְהָיְתָה מְפָּלָה עֲדֵי עַד = Zeile 2, עָרֶיהָ לַעֲדָרִים תִּהְיֶינָה = Zeile 3. Dadurch werden die Stichen untadelhaft und am Sinne ist nichts auszusetzen. וְרָבְצוּ ist gutes Perf. consec. mit עֲדָרִים als Subjekt. **3** *Ephraim verliert sein Bollwerk Und Damaskus die Königsmacht, Und der Rest Arams geht unter: Denn ihm ergehts wie den Israeliten.* נִשְׁבַּת bedeutet *zum Aufhören, Nimmersein gebracht werden* und מִן *von weg* s. v. a. מִהְיוֹת לְ = so dass Ephraim es nicht mehr hat. Damaskus ist das Bollwerk Ephraims gegen Assur und der Prophet meint mit מִבְצָר nicht die Festungen in Ephraim. מַמְלָכָה = die Königsherrschaft, die Machtstellung eines selbständigen Königreichs. Nach שְׁאָר אֲרָם d. i. *das übrige Syrien* bietet LXX Alex. ἀπολεῖται, das fehlende Verbum, das als יֹאבַד *geht unter* in den Text einzusetzen ist; יֹאבַד konnte leicht in כִּכְבוֹד verderben DUHM. Von כִּכְבוֹד sind vielleicht die beiden ersten Buchstaben als כִּי כְ zu halten: *denn wie die Israeliten werden sie sein,* d. h. denn Aram und Israel ergeht es ganz gleich; jedenfalls ist dieser Sinn dem Inhalt des Orakels entsprechend. נְאֻם יַהְוֶה צְבָאוֹת ist eine ausserhalb der Strophe stehende Bemerkung, die auch bei der zweiten v. 6 wiederkehrt.

Zweite Strophe v. 4–6: Die Vernichtung von Israel. **4** וְהָיָה wird auch hier, wie v. 7 und 9, fehlen dürfen; es folgt in v. 5 noch oft genug. בַּיּוֹם הַהוּא hat hier einmal eine Berechtigung; denn wenn Damaskus fällt, stellt sich bei Israel die Schwindsucht ein. Immerhin ist es nicht unmöglich, dass trotzdem die Redaktion auch hier bei בַּיּוֹם הַהוּא wie bei וְהָיָה eingegriffen hat. *Bald ist Jakobs* d. h. Ephraims vgl. 9 7 *Herrlichkeit gering Und schwindet das Fett seines Fleisches* vgl. 10 16 Hos 5 12. Ephraim fühlte sich offenbar noch mächtig und machte sich breit. **5** Die Abnahme der Macht Ephraims ist so gewaltig, dass sie mit der Ernte verglichen werden kann, bei der nur ein paar verlorene Ähren im Felde oder Beeren in den Zweigen des Baumes übrig bleiben; sie kommt also völliger Vernichtung gleich. וְהָיָה כְּ *dann wird es sein wie, es kommt dann heraus wie* kann mit folgendem Inf. אֱסֹף = *beim Zusammennehmen* oder Part. מְלַקֵּט = *wenn einer sammelt* stehen. קָצִיר bedeutet sonst *den Schnitt, die Ernte,* daher ist hier mit BUHL Lex. קֹצֵר *Schnitter* zu lesen, da von *seinem Arm* זְרֹעוֹ nachher die Rede ist. Im Morgenland werden die Ähren abgeschnitten d. h. das Getreide wird nicht sehr tief am Boden ge-

schnitten, da man keinen grossen Wert auf das Stroh legt (BENZINGER Archäol. § 32 S. 209). Das Thal Rephaim in der Nähe von Jerusalem nach Bethlehem hin konnten die Judäer gut kennen, für die demnach der Prophet zunächst seine Rede über Damaskus und Israel bestimmte. Merkwürdig aber ist, dass LXX hier den Namen verkennt und dass שִׁבֳּלִים wiederholt (v. 5ª und 5ᵇ) erscheint. Dazu kommt, dass **6** בּוֹ beziehungslos steht; es kann doch nicht auf „das Thal Rephaim", noch auf מְלַקֵּט, noch auf das entfernte יַעֲקֹב v. 4, sondern nur auf זַיִת *Ölbaum* gehen, das nachfolgt. Das alles erweckt nicht die beste Meinung von v. 5ᵇ und seiner Ursprünglichkeit. Es ist daher vielleicht כְּנֹקֶף זַיִת heraufzunehmen und für v. 5ᵇ zu lesen וְהָיָה כְּנֹקֶף זַיִת, das den neuen Vergleich des Gerichts über Israel mit dem Abklopfen der Ölbäume d. h. dem Abklopfen der noch nicht ganz reifen Oliven, welche das bessere Öl als die ausgereiften geben (BENZINGER a. a. O. S. 212), einleitet (vgl. 24 13). Israel schwindet zusammen, wie das Getreide bei der Ernte und die Oliven am Ölbaum: ***Es geht wie beim Abklopfen des Ölbaums, Es bleibt daran eine Nachlese: Zwei, drei Beeren zuoberst am Wipfel, Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums.*** Es sind nur ***Beeren*** גַּרְגְּרִים, keine rechten Oliven, die daran bleiben; ***zwei, drei*** will sagen: eine kleine unbestimmte Zahl, ***vier, fünf*** eine etwas grössere, aber gleichfalls unbestimmbare Anzahl vgl. II Reg 9 32 Prv 6 16. Am Schluss ist mit anderer Wortabteilung zu lesen בִּסְעִפֵּי הַפֹּרִיָּה; in הַפֹּרִיָּה liegt eine deutliche Anspielung auf Ephraim vgl. Gen 49 22. Ob am Ende in רְפָאִים eine Verschreibung für אֶפְרָיִם vorliegt? Endlich ist wahrscheinlich אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל an die Stelle von צְבָאוֹת getreten, da die Unterschrift in beiden Strophen doch wohl gleichlautete, s. zu v. 3.

7 f. ist eine spätere Einfügung, die sich ziemlich gedankenarm ausnimmt und wenig in den Zusammenhang passt. Wenn alles weggerafft ist und nur soviel Menschen übrig sind, wie die paar Beeren am Ölbaum, hat es keine grosse Bedeutung zu sagen, dass diese wenigen Menschen auf ihren Schöpfer und nicht auf ihre Machwerke schauen. Der Interpolator denkt offenbar bei den Menschen nicht an die wenigen übrigbleibenden Israeliten, sondern an die Menschen überhaupt und er sieht in der Weissagung vom Gericht über Aram und Ephraim eine Prophetie auf das letzte Gericht, das die Menschheit zur Erkenntnis der Macht Jahwes und der Nichtigkeit der Götzenbilder bringt. Jahwe heisst der Schöpfer der Menschheit עֹשֵׂהוּ, ein Gedanke, wie er von Deuterojesaja an geläufig war vgl. 51 13 54 5 27 11; auch die Nichtigkeit des Götzendienstes ist ein Deuterojesaja beliebtes Thema. In diesem Einschub sind als noch spätere Glossen הַמִּזְבְּחוֹת und וְהָאֲשֵׁרִים וְהַחַמָּנִים auszuscheiden, so schon STADE ZATW 1883, 10—13. *Die Altäre* sind hier verworfen, weil es viele sind; denn dass sie von Menschenhand erstellt sind, kann sie nicht unbrauchbar machen, es gab keine anderen. Die Stelle meint aber ursprünglich mit *Menschenwerk* weder die Altäre noch die Ascheren und Sonnensäulen, sondern Götzen oder Gottesbilder. Die *Ascheren* sind die Baumpfähle, die heiligen Pfähle, die zum Ersatz für die heiligen Bäume, in denen die Gottheit hauste, im semitischen Heidentum und im Jahwismus, selbst im Tempel zu Jerusalem bis auf Josia an der heiligen Stätte nicht fehlten vgl. II Reg 23 6 Dtn 12 3 16 21; und die *Chammanim* sind eine spätere Species der alten Maṣṣeben, der heiligen Steine, die wie die Ascheren das Kennzeichen einer heiligen Stätte, ursprünglich gleichfalls der Sitz der dort wohnenden Gottheit, waren. Die Species der *Chammanim* scheint eine künstlichere Art von Maṣṣeben und von den Phöniziern übernommen zu sein; es waren Spitzsäulen, die, weil dem בעל חמן resp. dem Sonnenkult geweiht, חַמָּנִים *Sonnensäulen* hiessen. Die Übernahme derselben durch die Israeliten wird in die letzte Zeit des judäischen Reiches zu setzen sein, da der Name zuerst bei Hes

6 4 6 und Lev 26 30 auftaucht. Neben den Ascheren erscheinen sie, wie hier, noch 27 9 II Chr 14 2 4 34 4 7, zum Beweis, dass man sie auch im nachexilischen Israel noch sehr wohl kannte; vgl. zu Hes 6 4.

Dritte Strophe v. 9–11: Für Israel giebts keine Rettung mehr. **9** Dass der masor. Text verdorben ist, wird allgemein anerkannt: „die Verödung von Dickicht und Wipfel“ ist doch zu sonderbar; aber ebenso fällt „die Städte seines Bollwerks“ auf, da nachher in dieser Strophe von Israel in der zweiten Pers. femin. Sing. die Rede ist. LXX hilft aus der Not; denn sie setzt den trefflichen Text voraus: יִהְיוּ עָרַיִךְ עֲזֻבוֹת כַּעֲזוּבַת הָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי = [*An jenem Tag*] *werden deine Städte verlassen sein, Wie die Ruinen der Amoriter und Chiwwiter*. Nur ist nicht völlig sicher, ob die Chiwwiter wegen חֹרֶשׁ vorwegzunehmen sind (Guthe, Cheyne) oder ob LXX völlig im Recht ist, da die Masora doch nicht gut den „Wipfel“ vor „dem Walde“ stehen lassen konnte (Duhm). Die Amoriter sind die bekannteren, so nennt Amos und der Elohist die Kanaaniter überhaupt; hier sind daneben die Chiwwiter genannt, zu denen nach Jos 11 19 die Bewohner von Gibeon gehörten, welche II Sam 21 2 zu den Amoritern gerechnet werden. Von den Städten dieser vorisraelitischen Bevölkerung sind nur *Ruinen* עֲזוּבַת (vgl. 6 12) geblieben.

9$^{a\beta}$ Erst nach der Korrektur von v. $9^{a\alpha}$ versteht man, wer zu עָזְבוּ Subjekt ist; zugleich aber erkennt man, dass der prosaische Relativsatz: „welche sie verlassen haben vor den Israeliten“ eine Glosse ist, die noch den unverderbten Text vor sich hatte. וְהָיְתָה שְׁמָמָה hängt nicht mit dem Relativsatz zusammen, sondern erklärt die Hauptaussage „und es wird eine Wüstenei sein“, nämlich wenn deine Städte so zu Ruinen geworden sind, wie die der Amoriter. Diese Erklärung ist aber ziemlich überflüssig, erinnert an das ähnliche eingeschobene Sätzchen 1 7 und kann, da sie v. 10^a als Unterlage dient, nur mit v. 10^a zusammen beurteilt werden. **10**^{a} rechtfertigt die Verwüstung Ephraims, aber in sehr allgemein gehaltener Begründung, die nicht Jes's Art ist, und in Ausdrücken, die mehr der Art des Deuteronomiums und der Psalmen entsprechen: Gott „vergessen“ und seiner nicht „gedenken“ klingen fast, wie wenn es sich um eine Gedächtnissache und einen Unterrichtsstoff handelte, sind auch im Dtn und der dtn'istischen Litteratur beliebt vgl. Dtn 6 12 8 11 14 18 19 32 18 Jdc 3 7 I Sam 12 9, ferner שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ Ps 50 22 Hi 8 13 (die Stellen Hos 2 15 8 14 13 6 können das hohe Alter von v. 10^a nicht beweisen); *Gott des Heils* findet sich oft in den Psalmen Ps 18 47 25 5 27 9 62 8 vgl. Mch 7 7 Hab 3 18; und ***Fels der Macht*** wie hier heisst Gott Ps 31 3 71 3 vgl. צוּר מַחְסִי Ps 94 22, צוּר יְשׁוּעָתִי resp. צ" יִשְׁעֵנוּ Ps 89 27 95 1, צ" עֻזִּי Ps 62 8. Jedenfalls ist hier schon lange nichts mehr zu bemerken davon, dass צוּר *Fels* auch im eigentlichen Sinne einst Gottesname war; die jüdische Litteratur ist dann noch weiter gegangen und hat צוּר gar mit יָצַר in Verbindung gebracht, also = *Bildner*, *Schöpfer* gefasst vgl. Wiegand ZATW 1890, 85—96. Alle die genannten Parallelen zeigen, dass in v. 10^a die Glosse eines Späteren vorliegt, der die Gründe für das Gericht Ephraims nachbringen wollte; zu dieser Glosse gehören nun auch die letzten Worte von v. 9 (s. dort). Endlich spricht für sekundäre Herkunft sowohl, dass dann auch die dritte Strophe acht Zeilen hat, als auch, dass sich עַל־כֵּן v. 10^b viel besser an v. 9^a, als an v. 10^a anschliesst.

10^b *Darum magst du dir nur Adonisgärten anlegen Und dir Reben der Fremde setzen.* נַעֲמָן *lieblich* ist der Beiname des Gottes Adonis, der, ursprünglich ein babylonischer Gott תַּמּוּז vgl. Hes 8 14, in ganz Westasien verehrt wurde vgl. für Palästina den Stammnamen *n'mana* = נַעֲמָן auf der Liste der Eroberungen des Königs Dhutmes III. (c. 1500 v. Chr.), ferner die Eigennamen: נַעֲמָה die Schwester Tubal-Kains Gen 4 22, אֲבִינֹעַם der Vater Baraks

Jdc 4 6, אֲחִינֹעַם Frauenname I Sam 14 50 25 43. Hauptsächlich wurde Adonis aber in Syrien vgl. II Reg 5 1 und in Phönizien-Cypern vgl. Namen wie בתנעם, גרנעם verehrt (s. KERBER Hebr. Eigenn. 54—57). Das Bündnis mit Syrien hatte, da politische Bündnisse, gerade wie eheliche Verbindung mit fremden Frauen, fremdem Gottesdienst Vorschub leisteten vgl. 10 4 I Reg 11 1–9 16 31 f. Dtn 7 3 f. Mal 2 11 Neh 13 23–27, natürlich dem Adoniskult in Israel neuen Eingang verschafft. Da besonders Frauen den Adonis verehrten, redet der Prophet in dieser Strophe Israel mit der zweiten Pers. femin. an. Die bei den Adonisfesten eine hervorragende Rolle spielenden Adonisgärten Ἀδώνιδος κῆποι d. h. „Blumentöpfe mit allerhand künstlich getriebenen Pflanzen, Blumen etc., welche ebenso schnell, wie sie gewachsen waren, wieder verwelkten" (KERBER), nennt Jes נִטְעֵי נַעֲמָנִים; der Plural von נַעֲמָנִים weist nicht auf eine Mehrzahl von Adonis hin, das zweite Wort hat nur auch den Plural, wie ein solcher Doppelplural bei zusammengesetzten Begriffen vorkommt vgl. GES-KAUTZSCH[26] § 124 q und z. B. קַדִּישֵׁי עֶלְיֹנִין „die Heiligen des Höchsten" Dan 7 18. Zu dem Suffix in תִּזְרָעֶנּוּ muss man wohl annehmen, dass dem Propheten ein Begriff wie גַּן *Garten* im Sinne lag; übrigens muss man dann zugleich das Masc. der zweiten Pers. im Imperf. für das Femin. gelten lassen, wie 57 8 Jer 3 5 Hes 22 4 23 32 vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 47 k. Daher ist doch vielleicht תִּזְרָעִין וְ femin. ohne Suff. zu lesen vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 47 o. Das וְ gehört dann vor בְּיוֹם. זְמֹרַת זָר *Absenker, ein abgeschnittenes Schoss eines Fremden* d. h. ein aus der Fremde hergeholtes, einem Fremden, nämlich Adonis geweihtes Schoss, und zwar ist auch hier זְמֹרַת wie gewöhnlich das Schoss eines Weinstocks. Die drei letzten Wörter allitterieren. **11** *Und gleich am Tage, da du pflanzest, magst du es grossziehen Und am folgenden Morgen deinen Setzling zum Blühen bringen.* תְּשַׂגְשֵׂגִי ist das Pilp. von שׂוּג, und bedeutet *einzäunen*, wenn שׂוּג mit סוּג verwandt ist, dagegen *gross, hochziehen,* wenn es mit שָׂגָה zu vergleichen ist. Das letztere ist vielleicht schwieriger, giebt jedoch den besseren Sinn. בַּבֹּקֶר bedeutet *am folgenden Morgen* vgl. Gen 19 27 20 8 21 14 etc. Mit נֵד beginnt der Nachsatz, der fehlte, wenn man עַד *bis* mit LXX dafür setzte. נֵד ist schwerlich intransit. Partic. von נוּד, sondern als richtiges Partic. oder Perf. נָד zu punktieren: *weg, fort ist,* vielleicht ist sogar, da man das Verb נוּד hier im Sinne von נָדַד fassen muss, noch das Perf. נַד resp. נָדַד empfehlenswerter: *Weg, fort ist die Ernte am Tage des Siechtums* l. נַחְלָה von חָלָה *krank sein,* oder geradezu מַחֲלָה *Krankheit.* *Und unheilbarer Schmerz* .... Diese letzte Zeile der Strophe ist verstümmelt; LXX hat sie nicht verstanden, aber weist vielleicht auf ein ursprüngliches לְפָנַיִךְ *vor dir* oder חָלְיֵךְ *deine Krankheit.* Der Sinn von v. 10ᵇ 11 ist: Mögen die Israeliten noch so rasch Adonispflanzen, die ihnen Heil bringen sollen, aufziehen und ihre ausländischen Reben zum Blühen bringen, am Tage des Siechtums ist die Ernte dahin; kein Heilkraut ist für die Krankheit, die sie ergriffen hat, gewachsen. Die Schwindsucht Israels v. 4 ist unheilbar. Wäre das der ursprüngliche Schluss des Orakels, so träte er sehr abrupt und unvermittelt ein. Vgl. aber zu 18 5 f.

Der Abschnitt 17 1–11 enthält drei achtzeilige Strophen; den beiden ersten ist am Ende die Unterschrift נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת v. 3 6 beigesetzt. Fremde Bestandteile sind v. 7 f.,

sowie v. 9$^{a\beta b}$ 10^{a}; auch in v. 5 ist nicht alles in Ordnung und die Einführungen der 2. und 3. Strophe mit בַּיּוֹם הַהוּא sind wohl redaktionell. Die Zeit der Entstehung ist genau zu fixieren. Syrien und Ephraim haben sich verbündet, sind also nicht mehr Feinde, wie bei der grossen Rede gegen Israel 9 7 ff. vgl. 9 10 f.; aber sie stehen auch noch nicht im Felde gegen Jerusalem wie Cap. 7. Also ist die Rede kurz vor 734 v. Chr. gesprochen. Wie in den ältesten Reden ist der Feind nicht mit Namen genannt, aber deutlich genug ist der Assyrer angekündigt, wenn Damaskus das Bollwerk Ephraims heisst 17 3. Die Redaktion vgl. v. 7 f. sieht auch hier wieder eine Prophezeiung des jüngsten Gerichts; das Komplement zu dieser redaktionellen Anschauung bringen v. 12–14.

6) 17 12–14 Das Gericht über das Völkermeer vor Jerusalem.

12 Der Lärm, den die Völkerscharen bei ihrem Anmarsch gegen Jerusalem und in ihrem Lager vor der Stadt verursachen, wird in trefflichem Bilde, hinter dem Gunkel Schöpf. und Chaos 100 f. einen alten Mythus von der Vernichtung des Urmeers erkennt, mit dem Rauschen und Tosen des wogenden Meeres verglichen. Im zweiten Teile ist nach LXX das Adjekt. כַּבִּירִים zu לְאֻמִּים (schon Gen 25 23 27 29 vorkommend, aber sonst in späterer Zeit gebraucht) zu versetzen; dann sind auch die Verse vollständig gleich gebaut: *Ha! ein Tosen vieler Völker Wie Meerestosen tosen sie Und ein Rauschen grosser Nationen Wie Wasser rauschen, rauschen sie.* Zum ganzen Vers vgl. Jo 4 14 und zu כַּבִּיר s. auch 16 14 28 2. **13** bis יִשָּׁאוּן ist aus Versehen des Schreibers der Schluss von v. 12 wiederholt. Allerdings ist dadurch vor וְגָעַר בּוֹ, das für einen Halbvers zu kurz ist, etwas verdrängt; vielleicht irgend eine Hervorhebung des Subjektes Jahwe; Duhms וְהוּא יִגְעַר בּוֹ ist wohl auch noch zu kurz, möglich ist וַיהוָה הוּא יִגְעַר בּוֹ. *Wenn Jahwe* dieses Völkermeer *bedroht,* dann hat das seine Wirkung vgl. Ps 2 5, das Wort Jahwes ist eine Kraft vgl. 9 7 11 4, *Dann flieht es in die Weite und ist gejagt:* erst mit וְרֻדַּף sollte dem Versbau gemäss die Mitte des masor. Verses bezeichnet sein. מִמֶּרְחָק = *weithin* bei Verben der Bewegung, vgl. 22 3 23 7; zu dem Fliehen vor Jahwes Scheltwort vgl. Ps 104 7. *Wie* gedroschene *Spreu auf den Bergen* auf der luftigen Höhe, wo man die Dreschtenne am liebsten anlegte vgl. Benzinger Archäol. § 32 S. 209, *vor dem Winde, Wie Staubräder* d. h. aus Blättern etc. gebildete Räder *vor der Windsbraut,* sodass keine Spur mehr von dem ganzen Völkermeer zu finden ist vgl. Dan 2 35. **14** *Zur Abendzeit, da herrscht Entsetzen* in Jerusalem; *Bevor der Morgen anbricht, ist es nicht mehr* nämlich das Völkermeer. *Das ist das Geschick unserer Plünderer Und das Loos unserer Räuber.* Zu den *Plünderern* und *Räubern* vgl. 14 2 die שֹׁבִים und נֹגְשִׂים der Juden.

Wer diese Verse in Zusammenhang mit Jes's Rede gegen Syrien und Ephraim sieht, muss die Plünderer und Räuber auf die Syrer und Ephraimiten beziehen; dann läge bereits ein Hinweis auf den Zug gegen Jerusalem vor und Cap. 17 fiele in das Jahr 734 v. Chr. (Hitzig). Aber 17 1–11 droht den Feinden ein anderes Geschick als v. 12–14. Cheyne verlegt darum die Verse in das Jahr 723 v. Chr., wo man in Jerusalem einen Einfall der Assyrer gefürchtet, Jesaja aber die Rettung der Stadt, gegen die er in prophetischer Vision die Feinde heranziehen sah (10 28–32), verheissen habe, und Duhm denkt an die Zeit Sanheribs, da die Assyrer Juda verwüstet hatten, also an 701 v. Chr. Aber nach 1 2–17 und 22 14 hat Jes um 701 v. Chr. anders geurteilt, und wie 10 28–32 (s. dort) nicht in das Jahr 723 v. Chr. weist, so ist auch die ganze Annahme Cheynes hier nicht zu billigen; überhaupt sprechen die vielen Völker und die grossen Nationen, mögen sich

auch die verschiedensten Völkerschaften im Gefolge des assyrischen Heeres befunden haben, nicht für die Assyrer vgl. Stade ZATW 1883, 16, und das Ganze ist doch, so treffend die Schilderung ist, ein späteres Wort, das von dem vergeblichen Angriff der Völkerwelt auf Jerusalem handelt, vgl. z. B. 5 30 10 33 f. Jo 4 14, ferner bes. Ps 46 und 104 7. Auch nach Jes hat man gut hebräisch und in trefflicher Darstellung geschrieben vgl. z. B. Deuterojes., und die Glätte der Sprache unseres Abschnitts erinnert mehr an Joel als an Jesaja. Endlich ist es der späteren jüdischen Anschauung entsprechend, dass die Feinde der Juden *ihre Plünderer* und *Räuber* genannt werden vgl. schon Sach 2 2 12f., dann bes. Jo 4 2–6, ferner Jes 14 2 und 60 14, an welch letzterer Stelle die Heiden die Bedrücker und Verächter Israels heissen. Da dem Abschnitt keine Beziehung auf ein historisches Ereignis zu Grunde liegt, da er vielmehr von einem Ereignis der Endzeit redet und der Hoffnung der nachexilischen Gemeinde Ausdruck verleiht, ist eine genauere Datierung schwer möglich. Das Stück ist von dem Diaskeuasten hergesetzt, um dem Gerichte v. 1–11 die Hoffnung auf die Rettung Jerusalems beizufügen.

7) 18 1–7 Zwei jesajanische Stücke mit redaktionellen Zusätzen, die das prophetische Wort auf die Ereignisse der Endzeit deuten. Über die Schwierigkeiten, welche das Capitel der Auslegung bereitet, wenn sie darin eine ursprüngliche Einheit sehen will, vgl. zu v. 5.

a) 18 1–4 Abmahnung von einem Bündnis mit Äthiopien.

Dass unter dem fremden Volke, das Gesandte nach Jerusalem schickte, um ein Bündnis in Anregung zu bringen, die Äthiopen gemeint sind, ergiebt sich aus der Schilderung derselben und ihres Landes vgl. zu v. 1 und v. 2. Ein späterer Zusatz ist v. 3 (vgl. zu demselben); das Übrige bildet drei Vierzeiler.

Der erste Vierzeiler v. 1 und v. 2$^{a\alpha}$ (bis מַיִם): Anrede an das Land, das die Boten gesandt hat. 1 Die wahrscheinlichste Übersetzung von הוֹי אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם ist noch immer *Ha! Land des Flügelgeschwirrs* d. h. Land der Insektenschwärme; denn צִלְצַל ist als stat. constr. von צְלָצַל anzusehen und als *Geschwirr, Geklirr* zu deuten vgl. צָלַל *klirren, schwirren,* צֶלְצְלִים *Cymbeln* und צְלָצַל *Grille* oder *Heuschrecke* Dtn 28 42. Dagegen setzt die Erklärung: *Land des Doppelschattens* = Land der ἀμφίσκιοι, wo der Schatten bald nach Norden, bald nach Süden fällt, eine Tautologie von צלצל, das schon als Verdopplung von צֵל *Schatten* den Doppelschatten bezeichnen soll, mit כְּנָפַיִם voraus, das man wieder nur gezwungen = *nach zwei Seiten* auslegen kann, und die Fassung: *Land der beflügelten Kähne* (vgl. LXX) nimmt den Gedanken von v. 2 vorweg, gerade wie die Konjektur Cheynes: כְּלֵי כְנָפַיִם = *beflügelte Fahrzeuge.* Diese Charakterisierung passt allerdings nicht nur auf Äthiopien, da die südlichen Länder bes. solche, die nicht wasserarm sind, an Mücken und Fliegen keinen Mangel haben; aber die Tsetse-fliege weist doch am ehesten auf Äthiopien vgl. zu 7 18, und die Kaufleute mögen noch in ihren Erzählungen über dieses Land übertrieben haben, um Konkurrenten von demselben fernzuhalten (Duhm). Die geographische Bestimmung des angeredeten Landes: *Das jenseits der Ströme von Kusch liegt* ist nicht sehr präcis und trägt ganz den Charakter der ähnlichen Glossen in 7 18. Dazu kommt, dass Zph 3 10 der ganze Halbvers ohne אֲשֶׁר sich wörtlich wiederfindet, und zwar in Verbindung mit Worten, die an 18 7 erinnern. Da Zph 3 10, wie 18 7, nicht original ist, wird auch in אֲשֶׁר מֵעֵבֶר לְנַהֲרֵי־כוּשׁ die Hand eines Glossators nicht zu verkennen sein, der die Lage des „Landes des Flügelgeschwirrs“ näher bestimmen wollte. Wenn wir *jenseits*

d. h. südlich *der Ströme von Kusch* nicht zu genau nehmen und an Kusch selber denken dürfen, so wird der Glossator recht haben; auch ist nach v. 2 Äthiopien, das Land im Süden Ägyptens mit der Hauptstadt Napata (ungefähr 18° nördlicher Breite), gemeint. Unter den נְהָרִים werden der weisse Nil und seine Zuflüsse Astaboras und Astapus (blauer Nil) zu verstehen sein; amplifikativen Plural = Nil (so Haupt) braucht man daher nicht anzunehmen. Nach Ausscheidung der Glosse v. 1ᵇ kann man aber nicht mit v. 2 fortfahren, da dadurch die parallelen Zeilen auseinander gerissen würden; man hat vielmehr vom Ende von v. 2 אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים (ohne אַרְצוֹ, das nach der Versetzung notwendig hinzukommen musste) *das Ströme durchschneiden* heraufzunehmen. Dabei ist das ἅπ. λεγ. בָּזָא *durchschneiden* zweifelhaft, das von Cheyne dafür konjicierte קְרָעוּהוּ *zerreissen* (mit masc. auf אֶרֶץ bezüglichen Suffix) jedoch nicht sicherer. **2** הַשֹּׁלֵחַ *das entsandte,* das Partic. hat kein Tempus und das Masculinum bezieht sich auf אֶרֶץ im Sinne des dort wohnenden Volkes; übrigens ist das Participium fast einem Nomen *der Absender* gleich. יָם *Meer* = Nil wie 19 5, und צִירִים d. h. solche, welche mit der Antwort sich wenden, zurückkehren = *Boten* vgl. bei Marti Aram. Gr. Gloss. 76* unter צִיר; eine Änderung in צִיִּים *Schiffe* (Winckler) ist unnötig. כְּלֵי גֹמֶא sind *Papyruskähne,* also leichte und daher schnelle Fahrzeuge, wie sie von altersher in Ägypten im Gebrauch sind, vgl. Herodot 2, 96.

Der zweite Vierzeiler v. 2ᵃᵝ (von לְכוּ an) und v. 2ᵇ: Aufforderung der äthiopischen Boten zur Heimkehr. *Geht, schnelle Boten, Zu dem hochgewachsenen und blanken Volk* d. h. kehrt in die Heimat zurück; die Schilderung des Volkes zeigt, dass hier von den Äthiopen, den Nubiern, die Rede ist, die auch nach Herodot 3, 20 als μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων galten. Hier heissen sie ähnlich מְמֻשָּׁךְ *lang gestreckt, hoch gewachsen* und מוֹרָט part. Pu. = מְמֹרָט *blank, glänzend* wegen ihrer broncefarbigen Haut. Ferner ist die Nation נוֹרָא *gefürchtet* und *ein Volk von* קַו־קָו (als ein Wort קַוְקָו = arab. ḳuwwa = *Kraft* zu lesen) *und von* מְבוּסָה *Niedertretung, Sieg.* Die Näherbestimmung מִן־הוּא וָהָלְאָה zu נוֹרָא ist unhebräisch; denn die Erklärung *seitdem er existiert und weiterhin* lässt sich durch das fragliche מִימֵי הִיא Na 2 9 (= seit den Tagen, da sie existiert) nicht verteidigen, und ebenso ist die Fassung von הוּא = *dort,* sodass der ganze Ausdruck *von dort und weit hinaus* bedeutete, wider die Grammatik. Zudem ist der Vers zu lang, es scheint daher מנהוא[ו] verdorbene Dittographie von [ע]מנורא und nur הָלְאָה ursprünglich zu sein, also = *weithin* d. h. weit und breit gefürchtet. Cheyne dagegen liest וּמְהֻלָּל *und gerühmt* und ändert ausserdem קַו־קָו וּמְבוּסָה in כָּבֹד וְשֵׁם בּוֹ = *ein Volk von Ruhm und Ruf.* Zum Schluss von v. 2 s. o. zu v. 1.

3 ein späterer Zusatz, der von dem Gedankengang abspringend statt der Äthiopen, an die v. 2 und v. 4 sich richten, alle Bewohner des Erdkreises anredet und nicht im Zusammenhang bleibt, sondern das auf die Endzeit gedeutete Ereignis v. 5 f. (vgl. auch 17 12–14) im Auge hat: *Alle Bewohner des Erdkreises Und die ihr hauset auf Erden, Wenn man das Panier auf den Bergen aufpflanzt, so werdet ihr sehen, Und wenn man in die Posaune stösst, werdet ihr hören.* Man erklärt zwar gewöhnlich, bei diesen Worten stehe dem Propheten schon vor der Seele, was er nachher (v. 4–6) verkünde: die wunderbare Besiegung der Feinde durch Gottes Macht (vgl. aber zu v. 5 f.), da nicht die Äthiopen

allein, denen er es zum Voraus melden lasse, sondern alle Welt das wunderbare Ereignis sehen und schon an den Zeichen, die es ankündigen, erkennen werde, dass Jahwe der Lenker der Weltgeschichte allein im Stande sei, die Feinde Jerusalems zu vernichten. Das sind aber Gedanken, die den Spätern, welche jede Niederlage in den Propheten auf die Besiegung des letzten Feindes vor Jerusalem deuteten, viel näher lagen als dem Propheten Jes. Ihnen lag auch die Erkenntnis der Heiden von der Macht Jahwes weit mehr am Herzen als die Erkenntnis des eigenen Volkes, für die Jes kämpfte. Zu beachten ist ferner, dass dies die einzige Stelle im ächten Jes wäre, an der das später in Ps, Hi und Prv gebräuchliche תֵּבֵל vorkäme.

Der dritte Vierzeiler 4: Der Grund der Abweisung der äthiopischen Gesandtschaft. *Jahwe hat* zu dem Propheten *gesprochen*, ihm eine Offenbarung erteilt und ihm so „die heitere Ruhe“ verliehen, in der er ganz anders als die, welche nicht „verstehen“ und nicht „erkennen“ (6 9), die Lage der Dinge beurteilt; die sichere Gewissheit des Propheten ist aber nicht blos der Abglanz der in Ekstase geschauten Ruhe Jahwes, sondern der Wiederschein der durch göttliche Offenbarung in seinem Innern gewirkten Erleuchtung seiner Seele. Jes „kennt“ Jahwe, seine Macht und seinen Willen und „glaubt“ ihm; darum ist er selber so ruhig. Mit Ḳerē ist אֶשְׁקֳטָה zu lesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h: *Ich bleibe ruhig und schaue zu* בִּמְכוֹנִי *an meinem Ort*, was weder so viel heisst wie: an meinem Wohnort, noch auch etwa andeutet, dass Gott eine Ortsveränderung vornehmen müsste, um zu schauen; wo er ist, schaut er den Dingen zu und keine Unruhe befällt ihn, die auch bei den Menschen ein Zeichen ist, dass sie ihn nicht kennen vgl. 7 4 9 30 15. *Wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein* d. h. wie die am Himmel unbeweglich glitzernde Luft, wie der bei der Hitze flimmernde Äther; עֲלֵי־אוֹר ist entweder mit LXX = *beim Sonnenschein, am hellen Mittag* oder mit Duhm = *überm Sonnenlicht* zu fassen; letzteres gäbe auch einen ansprechenden Sinn, erforderte aber doch wohl מֵעַל für עֲלֵי. *Wie Taugewölk in der Ernteglut* d. h. wie die unsichtbaren und von keinem Winde umhergetriebenen obersten Wölkchen, von denen in der Erntezeit der Tau herniederfällt. Das sind ganz vortreffliche Bilder für die durch keine Welthändel gestörte Ruhe des unsichtbaren, aber alles sehenden und über das Menschliche hoch erhabenen, seinen Willen durchführenden Gottes. So ruhig kann Jahwe bleiben, wo die Ereignisse in Asien das ruhmvolle und starke Volk der Äthiopen im fernen Süden Ägyptens in Aufregung bringen; so ruhig kann und soll aber auch Jahwes Volk im Vertrauen auf seinen Gott sein. Mehr wird den Äthiopen nicht gemeldet, braucht auch für die Judäer nicht gesagt zu werden, die es wissen können, dass nicht Bündnisse mit fremden Reichen, sondern Ruhe und Stillesein ihr Heil sind vgl. 7 4 9 28 16 30 15. Über die Entstehungszeit dieses Orakels s. u. am Schluss des Capitels.

b) 18 5–7 Der Schluss des Orakels über Aram und Ephraim 17 1–11. 18 7 ist redaktionell; 18 5 f. sind die vierte Strophe, die ebenfalls, wie die drei ersten 17 1–11, aus acht Zeilen besteht. Fasst man 5 als Fortsetzung von v. 4, so bereitet schon der Wechsel der Person Schwierigkeiten; hart aber ist, dass man dann gezwungen wird, קָצִיר, das v. 4 die Getreideernte bedeutet, als Weinernte zu fassen. Endlich spricht auch das Bild von der reifenden

Traube für das Juda zugefügte Unheil, auf das man es in der Regel deutet, wenig an; das AT sieht doch in den Trauben kein Übel. Mit einem Schlage wird alles viel klarer und durchsichtiger, wenn man v. 5 mit 17 11 verbindet: כִּי begründet, warum es keine Ernte giebt, wie 17 11 sagt; קָצִיר bedeutet auch 17 11 die Weinlese, da 17 10 von dem Pflanzen der Rebe die Rede ist, und 17 10 f. leitet mit זְמֹרַת־זָר und תַּפְרִיחִי aufs beste über zu den Wendungen und dem richtigen Verständnis von v. 5. Die dritte Strophe 17 9–11 sagte den Israeliten: Pflanzt nur syrische Reben und bringt sie rasch zur Blüte; alles hilft nichts, eine Ernte für euch giebt es doch nicht. Und nun fährt die vierte Strophe fort: ***Denn vor der Ernte, wenn die Blüte vorüber ist Und wenn aus*** נִצָּה d. h. ***dem Beerenbüschel,*** der sich nach dem Blühen aus dem פֶּרַח d. i. den Samen entwickelt vgl. ZATW 1885, 301, ***eine reifende Traube wird*** vgl. zu בֹּסֶר Jer 31 29 f. Hes 18 2, ***Dann werden die Ranken mit Winzermessern abgeschnitten Und die Äste hinweggehauen.*** Zu כָּרַת ist Jahwe oder besser הַכּוֹרֵת Subjekt, für uns mit ***man*** oder dem Passiv wiederzugeben; das Gleiche ist bei הֵסִיר הֵתַז der Fall, wobei הֵסִיר adverbiell und הֵתַז Pausa für הֵתַז von תָּזַז ***abspringen,*** im Hiph. = ***abspringen machen, weghauen*** ist. Welchen Sinn das Abschneiden der Ranken des aus Syrien importierten Weinstocks hat, ist an sich klar: das Bündnis mit Syrien bringt Ephraim keine Früchte, sondern furchtbarste Enttäuschung und wird **6** ohne Bild gesagt: Die im Vertrauen auf Syrien sich starkfühlenden Ephraimäer werden erschlagen und unbegraben ***bleiben sie insgesamt dem Geier der Berge überlassen Und dem Getiere des Landes.*** In solcher Masse werden sie fallen, dass sie für Sommer und Winter den Raubtieren reichliche Nahrung bieten. Dann ist Ephraim verödet und seine Städte sind Ruinen, wie die der Amoriter 17 9; dass die Seelen der Unbegrabenen im verödeten Lande als Gespenster umgehen, kümmert Jes nicht, und dass die Leichen das heilige Land entweihten, macht ihm noch keine Angst, vgl. aber Hes 39 12–15.

7 ein prosaischer Anhang, der bereits v. 1–6 in der gegenwärtigen Verbindung vor sich hatte und darin eine Schilderung des Endgerichts (spec. der Vernichtung des letzten Feindes vor Jerusalem) sah, welche er durch den eschatologischen Zug ergänzt, dass dann auch die Äthiopen Jahwe ihre Geschenke bringen werden; vgl. zu dieser eschatologischen Hoffnung 23 18 45 14 60 3 4 66 20 ff. Zph 3 10 Ps 68 30. Für עַם ist מֵעַם zu lesen vgl. LXX und das folgende מֵעַם; über מִן־הוּא וָהָלְאָה und אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים אַרְצוֹ s. zu v. 2. שֵׁם *Name* ist nicht = Bundeslade, sondern = Offenbarung vgl. Dtn 12 5 11, ja geradezu soviel wie deren Korrelat = Anbetung; Zion ist der Ort der Anbetung, des Kultus Jahwes.

Besondere Literatur: Stade de Isaiae vatic. Aeth. 1873; Winckler Alttest. Untersuch. 1892, 146—156.

Zu den originalen Stücken, aus denen Cap. 18 zusammengesetzt ist, gehört:

1) Das Orakel an die äthiopischen Gesandten 18 1 2 4. Nur Winckler bestreitet, dass es sich um eine äthiopische Gesandtschaft handle, und erblickt darin den Bescheid, den Jes den Boten Merodach-Baladans im Jahre 720 v. Chr. erteilte, als Hiskia geneigt war, sich auf ein Bündnis mit den Babyloniern einzulassen. Aber die Identifikation von Kusch (in der Glosse v. 1b) mit Kaš = Südbabylonien ist sehr fraglich und die

Beschreibung des Landes und des Volkes v. 1 f. weist so deutlich auf Äthiopien hin, dass auch in der Glosse nur das gewöhnliche Kusch d. h. das Land im Süden Ägyptens gemeint sein kann. Äthiopische Boten mit dem Anerbieten eines Bündnisses, das sich natürlich gegen Assur richtete, konnten nun erst in Jerusalem erscheinen, als die Herren Äthiopiens auch Ägypten beherrschten. Die äthiopische (die sog. 25.) Dynastie wurde von Sabako im Jahre 728 nach der gewöhnlichen Chronologie begründet, ihm folgten noch zwei äthiopische Herrscher: Schabataka 716—705 und der Usurpator Tirhaka (Jes 37 9) 704—662. Danach ist vor 728 eine äthiopische Gesandtschaft unmöglich; ebenso wenig aber wird man geneigt sein, über die Zeit des Regierungsantritts Tirhakas weit hinabzugehen, weil in den Jahren vor dem Feldzug Sanheribs gegen Juda und Ägypten im Jahre 701 das Bündnis wirklich abgeschlossen ist vgl. Jes 30 31 37 9. Da nun der Regierungswechsel in Assur (705 kommt Sanherib auf den Thron) der günstigste Moment zum Abschluss eines Bündnisses sein musste, wird Tirhaka sofort bei seinem Regierungsantritt das Bündnis angeregt haben; nach 704 hat auch Jes schärfer über die ägyptische Hilfe gesprochen vgl. 30 1–5 31 1–3. Somit bleibt ein Spielraum von 728—704 für die Entstehung des Orakels; innerhalb desseben bieten sich drei Möglichkeiten, die alle drei auch schon gewählt worden sind. Ed. Meyer Gesch. Äg. 346 denkt an das Jahr 728, da sich Hosea von Israel im Vertrauen auf die ägyptische Hilfe gegen Assur empörte II Reg 17 4; dann wäre das gleiche Anerbieten, das Sabako an Ahas von Juda gerichtet hätte, von diesem abgelehnt worden, vielleicht eben auf die Erfahrungen des Jahres 734 und die Warnung des Propheten hin. Schrader KAT² 406 erklärt das Orakel aus der Situation vor dem Ausbruch des Aufstandes Asdods im Jahre 711, den wiederum Ägypten unterstützt hatte, dem aber auch Juda nicht fern geblieben war vgl. Jes 20; der Prophet hätte dann für seine Mahnung bei Hiskia kein Gehör gefunden. Besser erging es ihm auch nicht, wenn, wie die Meisten Guthe, Duhm, Cheyne, Dillmann-Kittel u. a. annehmen, das Orakel zwischen die Jahre 705 und 701 fällt; bei dieser Annahme empfiehlt sich aber allerdings, es möglichst an den Anfang der Verhandlungen zwischen Hiskia und Tirhaka, also in das Jahr 704 zu rücken. Die Entscheidung unter diesen drei Möglichkeiten muss zu Gunsten des Regierungsantritts Tirhakas fallen, wenn Winckler (vgl. bes. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1898, Heft 1 und 4: Muṣri, Meluḫha, Ma'în) darin recht hat, dass Ägypten vor Tirhaka nicht nach Palästina hinübergegriffen habe, da סוא (resp. סבא) II Reg 17 4, assyr. Sib'i einerseits nicht mit Sabako von Ägypten identisch sei, andrerseits aber mit Ägypten, obschon er מֶלֶךְ מִצְרַיִם II Reg 17 4 und turtan (s. zu 20 1) von Muṣri in den Keilinschriften heisse, überhaupt nichts zu schaffen habe, weil מִצְרַיִם — Muṣri Nordarabien, und nicht Ägypten, bedeute, da ferner nach einem im Palaste Sanheribs gefundenen Siegelabdruck Sabakos sich nachweisen lasse, dass Sabako im Frieden mit Assur lebte, und da endlich bis auf Tirhaka die Hoffnung der palästinensischen Staaten nicht nach Ägypten, sondern nach dem nordarabischen Muṣri ausgeschaut habe. Weiter wäre man dann aber genötigt, mit dem Orakel bis 691 v. Chr. hinabzugehen, da es nach Winckler jetzt feststehe, dass Tirhaka sich erst 691 v. Chr. des Thrones bemächtigte; ferner müsste man einen zweiten Zug Sanheribs neben dem von 701 v. Chr. und eine Ausdehnung der Wirksamkeit Jes's bis 690 v. Chr. annehmen. Da aber Winckler einstweilen selbst noch nicht wagt, überall in Amos und Hosea unter Miṣrajim sein arabisches Muṣri zu verstehen, wird man gut thun, seine Aufstellungen noch nicht als sicher anzusehen. Im Übrigen scheint, da 18 5 6 nicht mehr zu dem äthiopischen Orakel gehören und da Sabako ganz wohl, ehe er Tribut an Assur entrichtete, Hosea von Israel ermutigt und Ahas von Juda zum Abfall aufgefordert haben kann, die Ansicht Ed. Meyers sich sehr zu empfehlen. Die Schilderung des Äthiopenvolks durch Jes macht auch den Eindruck, als ob man nicht schon ein Vierteljahrhundert von ihm und seinen Thaten, auch nicht davon, dass seine Hilfe am Ende im entscheidenden Momente ausbleibe, habe hören können.

2) Die vierte Strophe des Orakels über Aram und Ephraim 18 5 6. Die bereits bei 17 1–11 bestimmte Entstehungszeit wird durch 18 5 f. in keiner Weise fraglich. Es passt vortrefflich zu den frühesten Weissagungen Jes's, dass auch in dieser Strophe der Feind nicht genannt wird, der das Gericht an dem mit Damaskus verbündeten Ephraim

vollzieht. Wie 18 5 6 von 17 1–11 sich löste, ist nicht zu sagen, dass es sich ablösen konnte, und nun, zu 18 1 2 4 hinzugekommen, zunächst eine Beziehung auf Assur erhielt, ist nicht beispiellos, vgl. die Loslösung des Abschnittes 5 26–29 von 9 7—10 11.

Die sekundären Elemente 18 3 u. 7 (zu 18 1ᵃ vgl. Auslegung) dienen dazu, den zusammengeratenen Stücken die Deutung auf das Endgericht zu geben. Nach den vielen Beispielen ähnlicher Art kann diese Diaskeuase nicht im Mindesten befremden. Sicher ist aber auch, dass eine Verwandtschaft von 17 12–14 nur mit 18 3 u. 7, nicht aber mit 18 1 2 4 oder mit 18 5 f. vorhanden ist.

8) 19 1–25 Das Orakel über Ägypten.

a) 19 1–15 der ältere Teil des Orakels,

der jedoch auch nicht von Jesaja herrührt, vgl. Auslegung und Schlussbemerkungen zu v. 1–15, besteht aus drei Absätzen oder Strophen von je acht Doppelzeilen.

α) 19 1–4: Jahwe erregt Bürgerkrieg in Ägypten und lässt es durch einen harten Regenten unterjocht werden. Schon das dreimalige מִצְרַיִם in **1** spricht nicht für Jes als Verfasser. In der alten Zeit schritt Jahwe einher Jdc 5 4 II Sam 5 24, hier *reitet er auf einer schnellen Wolke,* ähnlich wie Ps 18 11 104 3 und wie schon bei Hes vgl. Cap. 10 11 22 f., wo die Kerube die Bewegungsmittel sind. Jahwe fährt *nach Ägypten,* um dort seinen Willen auszurichten; zu diesem Zwecke würde er sich nach Jes nicht selber dorthin verfügen müssen. Woher Jahwe kommt, ist nicht gesagt, doch wird an den Tempel zu Jerusalem als Jahwes Wohnsitz gedacht sein vgl. Hes 48 35 Sach 2 14 Jes 4 5. *Da erbeben die ägyptischen Nichtse* d. h. die Götterbilder *vor ihm* vgl. I Sam 5 1–5, *Und der Mut der Ägypter zerschmilzt in ihrer Brust;* in בְּקִרְבּוֹ muss man trotz dem parallelen מִפָּנָיו das Suffix auf מִצְרַיִם beziehen, besser wird man aber בְּקִרְבּוֹ für eingetragen aus v. 3 ansehen. **2** bis v. 4 ist Rede Jahwes, wie v. 4ᵇᵝ ausdrücklich sagt. Zu סִכְסַכְתִּי vgl. 9 10; Jahwe lässt einen Bürgerkrieg, ein bellum omnium contra omnes, entbrennen: Stadt ist gegen Stadt, Reich gegen Reich d. h. die einzelnen Nomen, Gaue, sind widereinander. Zu מִצְרַיִם בְּמִצְרַיִם vgl. מוֹאָב לְמוֹאָב 16 7. Die zweite Doppelzeile des Verses beginnt mit וְאִישׁ. **3** schildert die Ratlosigkeit Ägyptens: *Der Geist,* die Besinnung *Ägyptens ist ausgegossen,* נָבְקָה ist Niph. von בָּקַק *ausgiessen* vgl. Jer 19 7, = נָבַקָּה (Ges.-Kautzsch²⁶ § 67 dd) und vielleicht so zu lesen; doch ist möglich, dass LXX mit ihrem ταραχθήσεται נָבֹכָה, = *ist verwirrt* von בּוּךְ, voraussetzt vgl. Ex 14 3 Est 3 15. בְּקִרְבּוֹ ist nicht zum Verbum, sondern zu רוּחַ zu ziehen: der in der Brust der Ägypter vorhandene Verstand geht verloren. אֲבַלֵּעַ = *verschlungen machen, verwirren* und nicht = *vernichten.* Dass die Ägypter an die Götter und Zauberer sich wenden, ist nur ein Zeichen der Besinnungslosigkeit, wenn sie die Überzeugung hatten, dass allein Jahwe Gott sei. Diese Überzeugung hatten jedoch die Ägypter nicht; leicht konnte ein Späterer, dem der Monotheismus durchaus als Lehre feststand und der Polytheismus als Unverstand vorkam, schwerlich aber Jes die Situation vergessen. Zauberei ist in Ägypten zu jeder Zeit eifrig geübt worden; die Form, in der sie hier erscheint, ist aber palästinensisch: neben den אֹבוֹת und יִדְּעֹנִים, die wir schon 8 19 trafen, sind hier die אִטִּים *die Murmeler* (von אט = das Leisereden) d. i. die Totenbeschwörer genannt. **4** Schliesslich kommt die Fremd-

herrschaft, ausgeübt von einem *harten Herrn* und *gestrengen König*. Wer unter diesem Fremdherrscher — denn um einen solchen muss es sich handeln, da die Ägypter einen einheimischen Tyrannen kaum als Strafe fühlten, — zu verstehen sei, s. unten Schlussbemerkungen zu v. 1–15. אֲדֹנִים sog. Herrschaftsplural mit Adjektiv im Singular, wie אֱלֹהִים צַדִּיק Ps 7 10 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 g–i. עַז = עַז פָּנִים Dan 8 23, einer der keine Milde noch Mitleid kennt, grausam ist. סִכַּר Pi. kommt nur hier vor, Cheyne liest dafür das gewöhnliche סִגַּר, Haupt hält סִכַּר als Nebenform von סִגַּר für möglich, wie אָבַךְ von הָפַךְ 9 17; nach der Grundstelle unseres Verses Hes 30 12 liegt aber מָכַרְתִּי *ich verkaufe* näher. הָאָדוֹן v. 4[b] fehlt mit Recht in LXX.

β) 19 5–10: Vertrocknung des Nils und die Klage der Fischer und Weber, also die Not des Privatmanns. Breite Ausführung von Hes 30 12[aα]. **5 6**[a] = zwei Doppelzeilen: die Vertrocknung des Nils. Er heisst zuerst wie 18 2 יָם *Meer*, weil er über die Ufer getreten dem Meere gleicht, dann נָהָר *Strom* d. h. der eigentliche Wasserlauf, der *bis auf den Grund austrocknet*, dann נְהָרוֹת die künstlichen Nilkanäle und endlich יְאֹרֵי מָצוֹר die Nile resp. da in späterer Zeit יְאֹר einfach = Fluss ist und auch vom Tigris gebraucht wird Dan 12 5 6 7, die Flüsse d. h. *die Nilarme* im Delta *Ägyptens*, die zu allerletzt vertrocknen. מָצוֹר = מִצְרַיִם wie Mch 7 12 Jes 37 25 II Reg 19 24; Winckler Altt. Untersuch. 170 schlägt nach der keilinschriftlichen Namensform miṣri und miṣṣari die Punktation מִיצוֹר oder מִצּוֹר vor. Für הֶאֶזְנִיחוּ l. הִזְנִיחוּ, das א rührt von aramäischer Schreibweise her, ה ist die dazugesetzte Verbesserung; die Ableitung von אֶזְנָח *stinkend* oder *Gestank* ist doch zu fraglich vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 53 g und p. **6**[b] **7** die nächste Folge der Vertrocknung des Nils: das Verschwinden jeder Vegetation. Das ἅπ. λεγ. עָרוֹת *nackte Flächen* = *Auen, Grasflächen* zu deuten, ist gewagt, und die Selbstkorrektur *am Nil, am Munde* d. h. wohl nicht = an der Mündung, sondern = an den Lippen d. i. Ufern *des Nils* bleibt auffallend; für עַל־יְאוֹר aber nach LXX כָּל־יֶרֶק *alles Grün* zu lesen (Duhm), empfiehlt sich nicht, da dort τὸ χλωρόν nur Erklärung zu τὸ ἄχι = אָחוּ *Riedgras* ist. Der Text ist verderbt; wenn עָבַשׁ Jo 1 17 sicherer wäre, könnte man an וְעָבַשׁ כָּל־אָחוּ עַל־פִּי יְאוֹר *und eingetrocknet ist alles Riedgras am Ufer des Nils* denken. מִזְרָע = *Saat*, und יִבַשׁ l. יָבֵשׁ gehört zu der ersten Hälfte der Doppelzeile, wie דָּלְלוּ in v. 6; den letzten Halbvers beginnt נִדַּף Niph.: *sie zerstiebt und ist nicht mehr*. **8** Die Klage der Fischer über die Vertrocknung des fischreichen (Num 11 5) Nils. Die Zusammenstellung von אָנָה und אָבַל vgl. 3 26; מִכְמֹרֶת *Netz* = מִכְמֶרֶת Hab 1 15. Zu dem stat. constr. mit folgendem בְּ vgl. 5 11. **9 10** Die Niedergeschlagenheit der Weber und Lohnarbeiter. שְׂרִיקוֹת fasst man gewöhnlich als Apposition zu פִּשְׁתִּים *Flachs, Gehecheltes* und חוֹרָי als βύσσος *Baumwolle*; besser ist mit Pinsker, Luzzatto שֹׂרְקוֹת = *Hechlerinnen* und חָוֵרוּ, = *sie erblassen* vgl. 29 22, zu lesen: *Hechlerinnen und Weber erblassen*. **10** שָׁתֹתֶיהָ wird gewöhnlich von שֵׁת *Grundlage* abgeleitet, das Suffix ָה— auf das Land Ägypten bezogen und *seine Grundlagen* dann auf die Vornehmen und Führer des Landes oder auf die breiten unteren Schichten des Volkes gedeutet. Dazu passt aber der Schluss nicht; daher ist nach LXX an eine Ableitung von שָׁתָה *weben* (vgl. שְׁתִי *Gewebe*) mit auf פִּשְׁתִּים bezüglichem

Suffix zu denken und entweder שֹׁתֶיהָ *die ihn verweben*, die Flachsweberinnen, oder שָׁתֶיהָ *die Flachsweber* zu lesen. Im ersten Fall stört das masc. Pradikat; aber מְדֻכָּאִים kann die unrichtige Auflösung der Abkürzung מְדֻכָּא' für מְדֻכָּאוֹת, *niedergeschlagen, betrübt,* sein. Parallel steht das zusammenfassende כָּל־עֹשֵׂי שֶׂכֶר" *alle Lohnarbeiter sind seelenbetrübt* (Ges.-Kautzsch[26] § 128g); אֲגַם ἅπ. λεγ. ist vielleicht nach עָגַם Hi 30 25 mit ע zu schreiben vgl. Nöldeke ZDMG 1886, 727. Auch שֶׂכֶר *Lohn* kommt nur noch Prv 11 18 u. zwar als stat. constr. vor, es wird mit Cheyne Prv 11 18 שֶׂכֶר und hier שֶׂכֶר zu lesen sein; schwerlich ist שֶׂכֶר = סֶכֶר *Flussdämmung* oder *Schleuse* (zur Bewässerung oder zum Fischfang) zu fassen, und die Lesung שֵׁכָר ζῦθος = *Bier* (so LXX) und שֹׁתָיו = die es trinken, *seine Trinker,* erforderte die Umstellung der beiden Glieder des Verses. Über ägyptische Leinenweberei vgl. Herodot II, 37 81 und die Abbildung bei Benzinger Archäol. 217, über ägyptisches Gerstenbier Herodot II, 77: οἶνος ἐκ κριθέων πεποιημένος.

γ) 19 11–15: Die berühmte ägyptische Weisheit (Herodot II, 77 160) ist zu Ende. **11** Die königliche Familie und ihre Verwandten, die sich herleiteten von den Königen der Vorzeit, ja von Ra, dem Sonnengott, selbst, bildeten den Priester- und Beamtenadel und waren die Offenbarer der Zukunft und die Ratgeber des Königs. Auch Herodot II, 141 ff. erwähnt den ägypt. Ahnenstolz. צֹעַן, schon Num 13 22 genannt, ist Tanis, die Hauptstadt der 21. Dynastie, am zweitöstlichen (tanitischen) Nilarme vgl. Hes 30 14. *Die weisesten Räte* vgl Jdc. 5 29 sind עֵצָה נִבְעָרָה *dummgewordener Rat,* abstractum pro concreto = *Ratgeber*; die beiden Wörter sind nicht ein selbständiges Sätzchen, sondern Prädikat zu "חַכְמֵי. Wissen und Bildung vererbten sich in diesem Priester- und Beamtenadel von Vater auf Sohn. **12** Nach den Räten v. 11[b] wird der Pharao selber angeredet. Die ägyptischen חֲכָמִים sollen ihm den Beweis ihrer Weisheit damit erbringen, dass sie ihm *anzeigen und* יֵדְעוּ, wofür nach LXX und 47 12f. zu lesen ist: יֹדִעוּ *verkünden,* was Jahwe über Ägypten beschlossen hat. Sie sollten also die jüdische Theologie, speciell den eschatologischen Plan Jahwes in Betreff Ägyptens kennen (vgl. v. 17). Davon weiss aber die ägyptische Bildung nichts, darum können sie auch nicht als wahre Weise gelten, wie die jüdischen חֲכָמִים, denen die Religion ein Wissen, eine חָכְמָה geworden ist. Jes würde nicht diesen Beweis der Weisheit gefordert haben. **13** Noph ist das ägypt. Mennufer, Men-nofi, = Memphis, eine alte Hauptstadt, und lag am linken Ufer des Nils kurz vor der Stelle, wo er in die Arme des Deltas auseinandergeht. Die Beamten von Noph sind so irre, wie die von Zoan; נוֹאֲלוּ ist transponiertes נֹאוּלוּ vgl. אֱוִילִים v. 11[a]. Für פִּנַּת l. פִּנֹּת (so schon Grotius) *die Ecksteine* vgl. Jdc 20 2 I Sam 14 38 *seiner Stämme* d. h. seiner Nomoi; also: die Nomarchen haben Ägypten verwirrt, l. הִתְעוּ ohne ו, so fordern die besten Handschriften vgl. Bär-Deliztsch, Ginsburg. **14** מָסַךְ *mischen* muss = *durch Mischen hervorbringen, bereiten* gefasst werden, falls nicht besser mit Duhm nach 29 10 נָסַךְ *ausgiessen, einschenken* zu lesen ist. Für בְּקִרְבָּהּ *in Ägyptens Mitte* empfiehlt sich zur besseren Überleitung auf den Plural וְהִתְעוּ mit Secker, Lowth, Cheyne בְּקִרְבָּם *in ihrer* der פִּנֹּת *Mitte* zu lesen. *Geist der Verkehrtheit, des Schwindels,* עִוְעִים ist Pilpelform von

עָוָה *verkehrt sein* = עִוְעִים. Völlige Kopflosigkeit herrscht in Ägypten, alle sind von einem Geist des Taumels ergriffen, so dass kein Werk zu Stande kommt; vgl. zu diesem Geist der Bethörung 9 18 I Reg 22 20ff. II 19 7 Hi 12 24 25, ferner Hos 5 4. Das drastische Bild am Schluss wird Nachahmung von 28 7 sein. **15** So kommt es in Ägypten zu keiner gemeinsamen Action von Führern und Geführten, Hohen und Niedrigen; bei der völligen Verwirrung zerstört der eine das Werk des andern v. 2 3^{a}. Für die bildliche Redensart ***Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse*** vgl. 9 13.

Die drei Strophen 19 1–15 sind nicht alle gleich regelmässig gebaut: Während in der ersten v. 1–4 die Langzeilen deutlich in zwei Hälften, von denen die zweite jeweilen etwas kürzer ist, zerfallen, sind in v. 5–15 die acht Zeilen unregelmässiger. Ebenso bildet die erste Strophe ein Ganzes: Jahwe erregt in Ägypten den Bürgerkrieg, raubt den Ägyptern allen Verstand und giebt sie in die Gewalt eines gestrengen und grausamen Ausländers. Dagegen führen die zwei folgenden Strophen je nur einen Gedanken etwas breit aus: v. 5–10 die Austrockung des Nils und den Jammer der Fischer und Weber, und v. 11–15 die Unzulänglichkeit und Hilflosigkeit der ägyptischen Weisheit. Da in v. 5–10 ein von Hes 30 12 nahegelegter Gedanke ausgeführt ist und v. 11–15 sich offenbar an v. 2f. anlehnt, liegt es nahe, diese beiden Absätze für spätere Zuthaten zu v. 1–4 anzusehen, zumal sie nicht mehr auf den Zielpunkt der ersten Strophe v. 4 zurückleiten. Cheyne Einleit. 111 hat daher mindestens v. 5–10 ausscheiden wollen und auch auf die eigentümlichen Bildungen אַגְמֵי v. 10 u. הֶאֱזְנִיחוּ v. 6 hingewiesen; aber auch v. 11–15 steht kaum in engerer Verbindung mit v. 1–4. Im Übrigen ist es jedoch schwer, bei einem so späten Stück, wie v. 1–15 ist, und bei der geringen Gewandtheit seines Verfassers mit Sicherheit v. 5–16 abzutrennen.

Der ganze Abschnitt kann nicht von Jesaja herstammen, auch v. 1–4 nicht; denn 1) fehlt den Worten jede Anknüpfung an einen Juda betreffenden Anlass und doch ist es nicht die Art der alten Propheten, nur dem Wissen zu dienen und das Schicksal eines fremden Volkes zu prophezeien; ihre Worte stehen in lebendigster Verbindung und in deutlichstem Zusammenhang mit der thatsächlichen Lage und den praktischen Angelegenheiten ihrer Zeitgenossen. 2) Manche Gedanken sind nicht jesajanisch: a) die Fahrt Jahwes nach Ägypten v. 1; nach Jes schlägt das in Jerusalem gesprochene Wort Jahwes auch in Israel ein 9 7; b) der schon theoretisch festgestellte Monotheismus und die Vergleichung der jüdischen Religionslehre mit der ägyptischen Weisheit v. 3 u. 12; und c) der Plan Jahwes bereits ein Gegenstand des gelehrten Wissens v. 12. 3) Die Weitschweifigkeit der Form ist nicht Jes's Art, vgl. fünfmaliges מִצְרַיִם in v. 1 u. 2. Daher sprechen auch nicht bloss Duhm, Smend und Cheyne, sondern auch Kittel den Abschnitt Jesaja ab.

Die Theologumena des Abschnitts weisen nicht nur über Jesaja, sondern auch über das Deuteronomium und Hesekiel hinab. Die nähere Fixierung hängt von der Bestimmung des fremden Herrschers ab, der Ägypten überwältigt (v. 4). Cheyne denkt an die Zeit zwischen Kambyses, der 528 v. Chr. Psammetich III. besiegte, und Xerxes, der 485 v. Chr. Ägypten wieder eroberte, Duhm dagegen besser an Artaxerxes III. Ochus 359—338, der 343 den letzten Pharao Nektanebo II. besiegte. An inneren Kriegen hat es in Ägypten damals nicht gefehlt, mit Hilfe des Spartanerkönigs Agesilaus hatte sich Nektanebo II. des Thrones bemächtigt und ihn auch gegen einen neuen Prätendenten behauptet; und bei dem letzten Heranzuge der Perser, als Nektanebo II. selber die kriegerischen Operationen leitete, herrschte grosse Uneinigkeit in seinem Heere. Die spätere ägyptische Sage erzählt von ihm, dass er ein grosser Zauberer war; doch ist Zauberei in Ägypten jederzeit geübt worden. Am allerbesten passt auch auf Ochus das Prädikat der Strenge und Grausamkeit, die er ja in härtester Weise kurz vorher an Sidon bethätigt hatte. In die Zeit zwischen dem Gericht, das Ochus an Sidon vollzog, und der Eroberung Ägyptens 343 v. Chr. wird die Weissagung über Ägyptens Untergang fallen; damals mochte man erwarten, dass Ägypten eine Wüste werde vgl. Jo 4 19. Über den Freiheitskampf der Ägypter vgl. Judeich Kleinasiatische Studien 1892, 144—179.

b) 19 16–25 der spätere Nachtrag.

α) **16 17** Die Erinnerung an Juda und den Plan Jahwes ein Schrecken für Ägypten. Mit בַּיּוֹם הַהוּא, dem üblichen Anfang späterer Nachträge, beginnt dieser Zusatz, wie die folgenden. Auf späte Zeit weist das ἅπ. λεγ. חָגָּא *Furcht, Zittern* mit aramäischem א statt ה und ohne deutliche Etymologie, sodass man schon auf den Gedanken kam, dass es für חַרְגָּא resp. חַרְגָּה *Angst* stehe (Buhl); doch steht Ps 107 27 das Verb חָגַג in Parallele mit נוּעַ *wanken, zittern.* Später ist auch der beliebte Ersatz des Verb. finit. durch die Verbindung des Particips mit vorangehendem Pronon. separ: הוּא מֵנִיף und הוּא יוֹעֵץ. **17** *Der Plan Jahwes über Ägypten* knüpft an v. 12 an und meint offenbar nicht die Beherrschung durch einen fremden Fürsten v. 4, sondern eine gewaltige Heimsuchung Ägyptens, bei der der Nil „der Vater des Landes" vertrocknet und alle Ägypter konsterniert sind, mit einem Wort die Verwüstung Ägyptens; vgl. Jo 4 19, ferner Hes 30 12ª Jes 11 15 Sach 10 11. Kriegerische Erfolge der Juden sind es schwerlich, die Ägypten in Angst jagten, sondern *das Land Juda* אַדְמַת י״, wie es hier feierlich genannt wird, ist Jahwes Land und das erinnert an Jahwes Plan, der Juda Heil und den Völkern Unterjochung und Vernichtung bringt, vgl. den חֹק יְהוָה Ps 2 7. Oder ist gar an jene Plage gedacht, die Ägypten trifft, wie die andern Völker, die nicht nach Jerusalem hinaufziehen, Sach 14 18?

β) **18** Die fünf jüdischen Städte in Ägypten. Der Vers lenkt von den ängstigenden Lehren der Dogmatik in v. 16f. zu der Betrachtung der thatsächlichen Verhältnisse in Ägypten über, von denen aus sich die Hoffnung auf eine Rettung Ägyptens aus dem Gerichte gewinnen lässt vgl v. 21ff., sodass die Ägypter nicht mehr Schrecken und Angst vor den Juden und ihrer Religion empfinden müssen. Das Heil gehört den Juden, aber es liegt auch den Ägyptern besonders nahe in den jüdischen Kolonien des Landes. *Fünf* kann nur für runde Zahl ansehen, wer v. 18ᵇ als Glosse betrachtet; für eine solche ist aber der Name der Stadt zu geheimnisvoll, vgl. zu v. 18ᵇ. Der Text meint fünf von Juden bewohnte ägyptische Städte. Solche gab es zu Jes's Zeit nicht, damals drohte man mit Exilierung nach Ägypten Hos 9 3 6; dass dagegen unzählige Juden in den letzten Jahrhunderten v. Chr. in Ägypten lebten, ist aus Philo bekannt. Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne und Memphis, die Hitzig nennt, können zwar die fünf Städte nicht sein; denn, wenn sie auch ganz zum Judentum übergetreten wären, hätten sie doch nicht *die Sprache Kanaans* gesprochen, da ja die Proselyten und selber die ägyptischen Juden die LXX brauchten. Die fünf jüdischen Kolonien, die hebräisch sprachen, müssen nicht als besonders gross gedacht werden, darum wird man ihre Namen nicht mehr herausbringen; immerhin sind Namen wie vicus Judaeorum (aus der Zeit Diocletians) und Tell el-Jehūdijje, wie zwei verschiedene Punkte in der Gegend von Heliopolis heissen, sowie die hebräischen Papyri, die neuerdings in der Nähe von Arsinoe (Fajum) gefunden wurden, noch heute Zeugen der einst vorhandenen jüdischen Kolonien. Nur hier heisst das Hebräische *die Sprache Kanaans,* vielleicht weil in Ägypten der Name Kanaan für Palästina auch in später Zeit noch gebräuchlich war. Eine der fünf Städte wird v. 18ᵇ mit einem Geheimnamen genannt. Die am besten bezeugte Lesart des

masor. Textes ist עִיר הַהֶרֶס (so auch AQUILA, THEODOTION, Peschitto). Zur Erklärung des Namens hat man an הָרַס *einreissen, zerstören* gedacht, sodass die Stadt *Stadt der Zerstörung* hiesse, und darin eine Beziehung auf Heliopolis erblickt, die nach Jer 43 13 zerstört werden sollte. Diese Auffassung könnte schon der Lesart עִיר הַחֶרֶס (so auch SYMMACHUS, Vulgata, SAADJA, Talmud) = *Sonnenstadt* (von חֶרֶס, חַרְסָה Hi 9 7 Jdc 14 18 *Sonne*) zu Grunde liegen. Weit mehr empfiehlt sich aber, in הֶרֶס, der dem arab. *hars, haris,* dem Epitheton des Löwen resp. der Katze, entspricht, eine Anspielung auf die „Löwenstadt“ Leontopolis im Nomos von Heliopolis zu sehen. Denn dort ist nicht nur sicher eine jüdische Kolonie gewesen, sondern dort hat auch Onias IV., der Sohn des Hohenpriesters Onias III., 160 v. Chr. einen Tempel für die jüdischen Bewohner Ägyptens erbaut; ja dieser Tempel wurde an der Stelle eines eingefallenen alten Heiligtums der löwen- resp. katzenköpfig dargestellten ἀγρία Βούβαστις errichtet. Es ist nicht ausgeschlossen, dass daneben auch die Bedeutung *Zerstörung* hineinspielte, aber dann in dem Sinn: *Stadt der gestürzten Götzen.* Wenn die LXX dafür πόλις Ἀσεδέκ, also עִיר הַצֶּדֶק *Stadt der Gerechtigkeit* liest, so wollte sie offenbar die ominöse Bedeutung von עִיר הַהֶרֶס, die man nach Jer 43 13 darin finden konnte, fern halten und den Kult von Leontopolis als legitim verteidigen, der ja auch ununterbrochen bis 73 n. Chr., also länger als der jerusalemische, geübt wurde. Vgl. JOSEPHUS Antiq. XIII, 3, 2; HERZFELD Gesch. des Volkes Isr. II, 560—562; SCHÜRER Gesch. des jüd. Volkes^3 III, 97—99.

γ) **19—22** Jahwe offenbart sich den Ägyptern und wird von ihnen verehrt. **19** *Altar* und *Maṣṣebe zu Ehren Jahwes* in Ägypten scheinen so wenig für die nachdeuteronomische Zeit (vgl. Dtn 12 16 22) zu passen, wie für Jesaja, dem die Opfer von geringer Bedeutung waren. Aber trotz Dtn 12 entstand der Tempel Onias' IV., und schon vorher besassen die Juden in Ägypten παρὰ τὸ καθῆκον ἱερά, an Stelle der Einheit des Judentums gab es ein περὶ τῆς θρησκείας οὐχ ὁμοδοξεῖν (JOSEPHUS Antiq. XIII, 3, 1). Der Altar wird darum der Altar des Oniastempels sein, während die Maṣṣebe an der Grenze Ägyptens nicht näher bestimmbar ist. **20** Altar und Maṣṣebe sind *Zeichen und Zeuge für Jahwe* vgl. Gen 9 12–17 Ex 13 9; denn der Kultus erinnert Jahwe daran, dass er in Ägypten Verehrer hat, deren Beschützer er ist, und wie in der Richterzeit sendet Jahwe den Juden, wenn sie in der Not zu ihm um Hilfe vor den Bedrängern (לֹחֲצִים Jdc 1 34 2 18) schreien, einen *Helfer* מוֹשִׁיעַ σωτήρ vgl. Jdc 3 9 15. Für וָרָב *und einen Streiter* l. וְרָב mit מוֹשִׁיעַ als Subjekt: *der wird für sie streiten und sie erretten.* Es war ja das ägyptische Heer unter Ptolemäus Philometor von jüdischen Feldherrn, von Onias und Dositheus, befehligt, JOSEPHUS contra Apion. II, 5. **21** Durch solche den Juden gewährte Hilfe *offenbart sich* (נוֹדַע vgl. Ex 6 3 Ps 48 4) *Jahwe den Ägyptern und die Ägypter erkennen, wer Jahwe ist,* d. h. dass er der wahre Gott ist, und so treten sie zum Judentum über; denn das bedeutet ihre Teilnahme an der עֲבֹדָה, am Kultus. עָבַד ist term. techn. = gottesdienstliche Verehrung üben, die Andacht verrichten; das geschieht durch Darbringen von זֶבַח blutigem Opfer und von מִנְחָה von unblutiger Opfergabe, beides ist der späteren Terminologie

des Priesterkodex gemäss. Die *Gelübde*, die sie geloben, z. B. Nasiräatsgelübde, *lösen sie auch ein* (וְשִׁלְּמוּ), natürlich im Tempel zu Leontopolis. Später stritten die Schriftgelehrten über die Giltigkeit der Opfer und Gelübde im Tempel des Onias, aber auch dann wurden sie noch teilweise anerkannt; man hielt nämlich nur die Theorie strikte aufrecht, dass alle Opfer in Jerusalem dargebracht werden sollten, aber ein in Leontopolis dargebrachtes Opfer liess man, wenn es fait accompli war, als legitim gelten, so nach Mischna Menachot XIII 10 bei Schürer a. a. O.[3] III, 99. **22** Diese Bekehrung zum Judentum hat zur Folge, dass die Ägypter ganz wie Israel behandelt werden: Jahwes Plagen und Schläge haben für die Heiden die Vernichtung zum Ziel, für die Ägypter aber sind es dann immer Erziehungsmittel, die zur Besserung und Heilung (נָגֹף וְרָפוֹא) dienen. Die Umkehr (וְשָׁבוּ) ist die vom bösen Wege auf den guten und nicht die vom Heidentum zum Judentum; auf dieselbe folgt Vergebung und Heilung. Dass zwischen unserer Stelle und Jesaja (vgl. Cap. 6) das Dtn, das Exil und die Restauration des Judentums liegen, ist so deutlich wie möglich.

δ) **23** Die Strasse zwischen Ägypten und Syrien und die Bekehrung Syriens zum Judentum. Ist einmal Ägypten jüdisch geworden, wie man nach der grossen Diaspora und der Menge der Proselyten in Ägypten erwarten durfte (v. 19–22), so wird auch Syrien (= אַשּׁוּר s. o. S. 106 zu 10 23) folgen, und eine wohlgebaute Strasse מְסִלָּה, die besonders durch die Wüste von Ägypten nach Palästina, das damals noch zu Syrien gehörte, notwendig sein mochte, wird Ägypten mit Syrien verbinden, sodass der Verkehr leicht wird und die Juden für Gottesdienst und Handel gute Wege haben. Ägypten und Syrien vereint — denn אֶת־ bedeutet hier *mit* — werden *ihre Andacht verrichten* עָבַד wie v. 21 am Feste zu Jerusalem vgl. Jes 66 Sach 14 12 ff.

ε) **24** f. Der Dreibund Ägypten-Syrien-Israel. Israel ist im Bunde der dritte, offenbar auch politisch Ägypten und Syrien gleichstehend, wie man hoffen durfte, als Jonathan mit Alexander Balas, der ihm 152 v. Chr. die Krone verlieh, und mit Ptolemäus Philometor befreundet war. Zugleich aber wird Israel *ein Segen inmitten der Erde:* das Heil geht von ihm aus durch seine Religion auf die, welche in guten Beziehungen zu ihm stehen Gen 12 2 f. **25** Zu lesen ist mit LXX, Duhm, Cheyne בֵּרְכָהּ: *mit dem Jahwe sie* d. h. die Erde *segnet*, den Jahwe auf die Erde gelegt hat, und nicht: Israel ist eine Segnung, die Jahwe auf Israel gelegt hat, indem er spricht u. s. w. Der Segen trifft ja die Erde d. i. Ägypten-Syrien. Ägypten heisst Jahwe: *sein Volk* d. h. seine Anbeter, Syrien: *das Werk seiner Hände*, weil er es festigt und herstellt 66 2, und Israel: *sein Erbe*. Israel hat einen Vorzug, aber zum Heile der Welt. Das ist der weitherzige Universalismus des jüdischen Hellenismus und nicht der schroffe Partikularismus der palästinensischen Kreise. Allerdings haben nicht alle Hellenisten so deuterojesajanisch gross gedacht, die LXX übersetzt in v. 25 ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις; jedenfalls aber hat die Unduldsamkeit der Römer diesen universalistischen Zug zerstört, „ihr war nur die Geduld der Christen gewachsen“ Duhm.

Die Verse 16–25 bilden einen Nachtrag zu dem Orakel über Ägypten, der bes. für

Leser in Ägypten den Eindruck von v. 1–15 mildern soll. Die Verse gehören zusammen; der Schein, v. 16f. für sich nehmen und einem besondern Autor zuschreiben zu müssen (Cheyne, Bertholet Stellung zu den Fremden 225), rührt nur daher, dass v. 16f. den Eindruck feststellt, den v. 1–15 auf die Ägypter machen muss, aber mit der Absicht, dieses Grauen vor Juda und Jahwe im folgenden zu limitieren, ja es gänzlich zu heben: denn die in Ägypten vorhandene Diaspora, ihr Kult und ihre Rettung durch von Jahwe gesandte Retter thun den Ägyptern Jahwe kund, dass sie zum Judentum übertreten und im Dreibund mit Syrien und Israel des Segens der jüdischen Religion sich freuen. Es ist dieser Nachtrag ein eigenartiges Stück: Ohne das Dogma von dem Weltgericht, das nach der jüdischen Lehre über alle Völker ergeht, aufzugeben, hält es fest an der Universalität des Heils und findet für Ägypten und im Anschluss daran auch für Syrien eine Hoffnung in der ägyptischen Diaspora, die die Heiden zur Erkenntnis Jahwes, zur Annahme des Monotheismus bringt. Aus dem üblichen Bilde der Endzeit fehlt darum hier der Zug der Heimkehr der Juden nach Jerusalem ganz, der sich sonst gerade an ähnliche Erwartungen, wie die von v. 1–15, anschliesst vgl. 11 15f. Sach 10 10–12.

Cheyne und Kittel halten es für möglich, diesen Nachtrag in die Zeit von Ptolemäus Lagi Soter (323—285 v. Chr.) zu verlegen; dann müsste aber doch wohl die Nennung von עִיר הַהֶרֶס mit Guthe und Kittel als Glosse betrachtet werden. Viel mehr hat es aber für sich, mit Duhm in die Zeit der Gründung des Oniastempels 160 v. Chr. hinabzugehen. Dann ist die mysteriöse Nennung von Leontopolis, wie der Hinweis auf den Altar als Zeichen und Zeuge für Jahwe, verständlich; dann begreift man am besten die Hoffnung der Diaspora bei der Zuneigung von Ptolemäus Philometor zu den Juden und bei der Stellung, die Jonathan damals einnahm, und endlich versteht man den Glauben an die Annehmbarkeit von in Ägypten dargebrachten Opfern für Jahwe. Gerade die Entweihung des Tempels in Jerusalem gab der Tempelgründung in Leontopolis um 160 v. Chr. ein gewisses Recht; an einen Abfall von Jerusalem war dabei nicht gedacht, man wollte in keiner Weise Samaria nachahmen. Für eine frühere Entstehung darf man sich nicht auf Josephus' Erzählung (Antiq. XIII, 3, 1) berufen, dass Onias seinen Tempelbau in Ägypten mit der Weissagung Jes's rechtfertigte; Josephus beweist hiermit sowenig die frühere Entstehung von Jes 19 16–25, wie mit seiner Nachricht, dass man Alexander dem Grossen das Buch Daniel gezeigt habe, die Existenz des Buches Daniel um 332 v. Chr. (Antiq. XI, 8, 5). Dieser eigenartige Nachtrag wird am ehesten in den Kreisen der jüdischen Diaspora nach 160 v. Chr. dem Orakel über Ägypten angefügt worden sein. Vgl. auch Bertholet a. a. O. 225—227.

9) 20 1–6 Die Deportation von Misraim und Kusch durch die Assyrer.

Jes weissagt diese Deportation durch eine symbolische Handlung, um den von Assur abgefallenen Hiskia zu warnen. 20 1–6 ist ein Ausschnitt aus einer Biographie Jes's, von der nicht sicher ist, ob sie von Jes selber oder von einem seiner Jünger abgefasst ist. Die hier erwähnte Eroberung Asdods und daher auch die damit gleichzeitigen Worte Jes's fallen in das Jahr 711 v. Chr.

Der Vordersatz **1** stellt den Zeitpunkt und das Ereignis fest. Es handelt sich um das Jahr, da *der Tartan* assyr. *turtānu* d. i. der Oberfeldherr des im AT nur hier genannten assyrischen Königs Sargon (722—705 v. Chr.) Asdod durch Erstürmung einnahm. Asdod hatte Achimit, der an Stelle seines antiassyrischen Bruders Azuri von Sargon zum König eingesetzt war, wieder entthront und durch einen Angehörigen der antiassyrischen Partei, durch Jaman, „der auf den Thron kein Anrecht hatte“, ersetzt. Das geschah nach Abschluss eines Bündnisses mit Juda, Edom und Moab und im Vertrauen auf die Hilfe von מִצְרַיִם und כּוּשׁ im Jahre 713 v. Chr.; vgl. v. 3 *drei Jahre lang*. Sargon d. h. sein Oberfeldherr zog im Jahre 711 v. Chr. gegen Asdod ins Feld; Asdod,

Gimtu d. i. Gath und Asdudimmu d. i. Asdod am Meere wurden erobert, ihre Bevölkerung deportiert und der König von Meluhha lieferte den zu ihm geflohenen Abenteurer Jaman an die Assyrer aus.

2 ist eine später hinzugefügte Parenthese; sie besagt, was man aus v. 3 erschliessen kann, nämlich, dass im dritten Jahre vor der Eroberung, also 713 v. Chr., Jes den Befehl erhielt, ohne Haarmantel und barfuss zu gehen. Im ursprünglichen Zusammenhang, aus dem wir in Cap. 20 nur einen Ausschnitt haben, ist vermutlich schon vor v. 1 von diesem Auftrag erzählt worden. Dass v. 2, der den engen Zusammenhang von v. 1 u. v. 3 unterbricht, nicht ursprünglich ist, zeigt auch das ungenaue בָּעֵת הַהִיא *in jener Zeit* statt „im dritten Jahre vorher", ferner בְּיַד *durch* statt אֶל־, als ob schon damals wie später die Propheten rein als Werkzeug zur Offenbarung der Lehre von den zukünftigen Dingen und des Gesetzes gefasst worden wären (vgl. zu 1 1, sowie Hag 1 1 3 Jer 37 2 I Reg 12 15 Ex 9 35 Lev 10 11 Num 15 23 II Chr 29 25), und endlich die Beifügung von בֶּן־אָמוֹץ zum Namen des Propheten, die nur in redaktionellen Stellen resp. Überschriften sich findet 1 1 2 1 13 1 37 2 21 38 1. שַׂק ist ein härenes Kleidungsstück, von Trauernden 3 24 15 3 und nach unserer Stelle auch von Propheten getragen, das um die Hüften gebunden war und darum *aufgelöst* (vgl. פִּתַּח) werden musste, wenn man es ablegen wollte. שַׂק bezeichnet hier wohl den härenen Prophetenmantel אַדֶּרֶת שֵׂעָר Sach 13 4 vgl. II Reg 13 4 Mt 3 4 u. Benzinger Archäol. 102 f. Dass auch Jes ihn getragen hat, ist nicht mit Sicherheit aus der Stelle zu schliessen, die offenbar Jes ohne die später übliche Prophetentracht (Sach 13 4 Mt 3 4) nicht denken konnte. Ganz nackt ist Jes ebenfalls nicht gegangen, er trug noch das Untergewand כֻּתֹּנֶת; denn עָרוֹם *nackt* kann, trotzdem es von עור abzuleiten und eine Nebenform von עֵירֹם sein wird ZATW 1891, 175f., den Sinn von *notdürftig gekleidet* haben und die Unmöglichkeit dieser Bedeutung wird durch חֲשׂוּפַי שֵׁת v. 4 nicht bewiesen, da die כֻּתֹּנֶת keine כְּתֹנֶת פַּסִּים zu sein braucht. Um einen blos einmaligen Ausgang ohne Saḳ und ohne Schuhe handelte es sich aber selbst dann nicht, wenn שָׁלֹשׁ שָׁנִים v. 3 eine Glosse wäre.

In **3**, dem Nachsatz zu v. 1, kann שָׁלֹשׁ שָׁנִים nicht mit אוֹת *als Zeichen und Vorbedeutung auf drei Jahre hinaus* verbunden werden, ist aber deshalb nicht mit Gesenius und Stade ZATW 1891, 174f. als Glosse zu entfernen, sondern zum Vorhergehenden zu ziehen: *Jes ging ohne Saḳ und Schuhe einher drei Jahre lang,* also von dem Zeitpunkt des Abschlusses des Bündnisses zwischen Philistäa, Juda, Edom, Moab und Miṣraim-Kusch bis zum Falle von Asdod. Zu אוֹת וּמוֹפֵת vgl. 8 18. Jahwe nennt Jes *seinen Knecht* als den, der in ganz besonderem Sinne sein Diener ist und seine Aufträge ausführt. **4** Für חֲשׂוּפַי, das die Masora wohl als Singular meint und das man nach den unsicheren Stellen Jdc 5 15 Jer 22 14 (שָׂרַי und חַלֹּנַי) als stat. abs. plur. erklären wollte, ist חֲשׂוּפֵי zu lesen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 87 g. Die Beifügung עֶרְוַת מִצְרָיִם, welche die Äthiopen ganz vergisst, ist Glosse zu שֵׁת, um diesen derben Ausdruck, den auch LXX übergeht, zu ersetzen (Duhm). עָרוֹם וְיָחֵף können als Zustandsadjektive bei pluralischem Substantiv im Singular stehen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 o.

5 Das Subjekt der Verba חַתּוּ וָבֹשׁוּ, die in gleicher Zusammenstellung auch 37 27 sich finden, ist nicht genannt; dass *die Bewohner dieser Küste* gemeint sind, kann man aus v. 6 erschliessen. Diese Unbestimmtheit ist aber doppelt auffallend, weil im folgenden Satz das Subjekt ausdrücklich genannt wird. Auch in dem ursprünglich grösseren Zusammenhang (vgl. zu v. 2) konnte das Störende nicht wegfallen, wenn v. 3f. voranging und v. 6 folgte. Es bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, dass v. 5 eine erklärende Glosse zu v. 6 sei; vgl. ausser 37 27 auch 30 4 5.

6 schliesst gut an v. 4 an. הָאִי הַזֶּה *diese Küste* entspricht ganz dem Aus-

druck im Berichte Sargons über die Eroberung Asdods: „die Bewohner von Philistäa, Juda, Edom und Moab, die am Meere wohnen". Den Bewohnern der Küste des mittelländischen Meeres, den Kleinstaaten, welche von Sargon sich losrissen, zeigt die Besiegung von מִצְרַיִם und כּוּשׁ, die der Eroberung Asdods folgen wird, was ihrer wartet. Allerdings ist es einstweilen nicht so gekommen, der Tartan begnügte sich mit der Eroberung der drei Philisterstädte Asdod, Gat und Asdod am Meere, der Deportation ihrer Bewohner und der Auslieferung Jamans durch den König von Meluḫḫa; nach Miṣraim und Kusch zog er nicht und ebensowenig nach Jerusalem, Hiskia hat für diesmal auf Jes gehört, sich eine Lehre an dem Schicksal Asdods genommen und sich wieder unter das Joch Sargons gefügt.

Wann die Erzählung von der Eroberung Asdods im Jahre 711 v. Chr. und von der gleichzeitigen Warnung Jes's an Juda und Hiskia niedergeschrieben ist, lässt sich nicht sagen; jedenfalls sind aber v. 2 und 5 sekundäre Elemente in 20 1–6. In der obigen Erklärung ist einfach מִצְרַיִם und כּוּשׁ beibehalten, da es immer noch nicht als feststehend gelten kann, dass damit nicht Ägypten und Äthiopien, sondern, wie Winckler will vgl. zu Cap. 18, die nordarabischen Landschaften Muṣri und Kusch gemeint sind. Für Cap. 20 wird Wincklers Ansicht empfohlen, wenn Meluḫḫa wirklich ein arabisches Reich, das Muṣri und Kuš mit umfasste, bezeichnet und wenn Pir'u, der König von Muṣri, auf den die aufständische palästinische Küste hoffte, wirklich nicht der Pharao Ägyptens, sondern ein Fürst Arabiens, vielleicht der König von Meluḫḫa selber ist. Vgl. Winckler Alttest. Untersuch. 142—145, Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1898 Heft 1 und 4.

10) 21 1—17 Der Sturz des babylonischen Reiches durch Elamiter und Meder.

a) 21 1–10 die Einnahme Babels.

Die Verse zerfallen in kurze Hälften von je zwei Hebungen, in der Regel auch von je zwei Wörtern. Über die Gliederung in Strophen s. u. S. 166.

α) Die Erregtheit des Propheten über seine Vision v. 1–5. Die Überschrift 1ᵃ bezeichnet das Orakel mit einem Stichwort aus dem ersten Verse als מַשָּׂא מִדְבַּר־יָם, vgl. v. 13 22 1 30 6 und ähnliche Benennungen wie ἐπὶ τοῦ βάτου Mk 12 26 und die Überschriften der Suren des Korans. Nur ist im hebr. Texte ein in LXX fehlendes יָם hinzugefügt, das unerklärlich bleibt, ob man „Meer" im eigentlichen Sinne nimmt oder auf den Euphrat deutet oder ob man ים mit מִדְבַּר zu einem Wort verbindet und den seltsamen Plural מִדְבָּרִים liest. Mit Cheyne das unsichere ים beizubehalten und מדבר als Verderbnis anzusehen und für beides zusammen כַּשְׂדִּים *Orakel über die Chaldäer* zu lesen, ist gewagt. Viel näher liegt es, מִדְבָּר allein zur Überschrift zu ziehen, = *das Orakel Midbar,* und ים als den Rest des ersten Wortes des Orakels zu betrachten. Nur wird man kaum mit Cobb יָם als Perf. eines verlorenen Verbs יָמַם im Sinne von „brüllen", „lärmen" fassen dürfen, sondern eher an הָמָה *es tost* oder an das Subst. הֶמְיָה *ein Tosen* denken. Der Anfang des Orakels mochte demnach lauten: *Ein Tosen wie von Stürmen, die im Negeb einherfahren! Aus der Wüste kommts, aus furchtbarem Lande.* בַּנֶּגֶב לַחֲלֹף sind Näherbestimmungen zu כְּסוּפוֹת = wie Stürme im Negeb in Bezug auf Einherjagen. נֶגֶב ist der Name des Südlandes von Palästina, ägypt. ngbu. Der Verf. ist somit mit den von Süden heranbrausenden Gewittern (vgl. Jdc 5 4 Hab 3 3 Sach 9 14) wohl be-

kannt und lebt in Palästina. Die *Wüste,* aus der „es kommt", ist die syrische Wüste, die Babel von Palästina trennt, und jenseits derselben liegt Babylonien *das furchtbare Land,* das so heisst, weil sich jetzt dort so furchtbares vollzieht. Was von dort zu dem Seher kommt, erfährt man durch v. 2; es ist die Kunde von der Verwüstung Babyloniens. **2** *Als hartes Gesicht ist mir gemeldet: Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet.* חָזוּת ist im Hebr. Objekt zu dem passiven Verb, wie 17 1 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121b; daher ist eine Änderung in הֻגְּדָה unnötig. Der Seher vernimmt, wie die feindlichen Verwüster Babyloniens ermuntert werden, drauflos zu gehen: *Zieh heran, Elam, belagere, Medien.* Elam, assyr. Elamtu, liegt östlich vom unteren Tigris und grenzte im Nordosten an Medien. Zuerst hatten die beiden Völker von ihrem Bergland herabzusteigen, ehe sie nach Westen gegen Babel vorrücken konnten. Der Verf. gebraucht für den Heranmarsch gegen Babel dasselbe Wort עָלָה *hinaufziehen,* das vom Hinaufzug nach Jerusalem üblich war. צוּרִי wird wegen des Gleichklangs mit עֲלִי von der Masora hinten betont. Zuletzt **2**$^{b\gamma}$ wird noch in der ersten Person gesprochen: *Allem Seufzen über sie mache ich ein Ende.* Der Sprecher kann schwerlich jemand anders als Jahwe sein; aber die unvermittelte Einführung Jahwes fällt auf und dann versteht man nicht, warum der Seher gerade über das Ende alles Seufzens so sehr in Aufregung geraten sollte, wie er v. 3 f. beschreibt. Dieses letztere Bedenken bleibt, wenn man den Imperat. fem. הַשְׁבִּתִי *allem Seufzen über sie mach' ein Ende* liest; man hat darum in den Worten eine sekundäre Einfügung zu sehen, die dem Hass auf Babel Ausdruck verleiht und dieser Weltbeherrscherin mit völligem Untergang droht vgl. Jes 14 und Ps 137 8f., damit alles Seufzen ein Ende habe. Sind die drei Wörter eine Glosse, so ist עַל־כֵּן v. 3 besser verständlich; was die Eroberung Babels für Folgen hat, ist dem Seher noch nicht klar, da er nicht so weit sieht, wie Deuterojesaja, sie ist aber ein erschütterndes Ereignis, das für den Moment auch die Juden in Mitleidenschaft zieht. Die Masora hat אַנְחָתָה, *ihr Seufzen* resp. *das Seufzen über sie* oder am Ende *ihr letztes Stöhnen* (beim Zusammenbruch, wenn ihr der Garaus gemacht wird) wegen des folgenden ה ohne Mappik im Suffix geschrieben; aber es könnte auch die poëtische Feminform ohne Suffix mit Ton auf der zweitletzten Silbe אֲנָחָתָה zu lesen sein vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 g. Endlich macht die Auffassung dieser Worte als Glosse die Suche nach Konjekturen hier unnötig, die bisher zu nichts Einleuchtendem geführt hat, da weder Kleinerts כָּל־אַנְחִיתָה הִשְׁבַּתִּי „alle will ich hinabführen, werde ein Ende machen", noch Rubens אנחמתה = Ecbatana, noch Cobbs כָּל־אֹיֵב אַתָּה תַּשְׁבִּית „jeden Feind sollst du überwältigen" sich empfiehlt. **3f.** schildert, mit עַל־כֵּן an v. 1–2$^{b\beta}$ anschliessend, den gewaltigen Eindruck, den das „harte Gesicht" auf den Seher macht. חַלְחָלָה, mit dem die erste Zeile schliesst, von חִיל *sich drehen, winden* herzuleiten, bedeutet *Krampf* Nah 2 11. Das מִן in מִשְּׁמֹעַ und מֵרְאוֹת wird von Duhm = *infolge von* gefasst, sodass die Vision und Audition als die Ursachen der Angst und Erschütterung noch besonders hervorgehoben würden; da diese Begründung doch schon durch עַל־כֵּן gegeben ist, wird die gewöhnliche Fassung des מִן als sog. מִן privativum vorzuziehen sein: ich war (infolge der mir gewordenen Offen-

barung) so bestürzt und verstört, *dass mir Hören und Sehen vergingen.* **4** *Es schwindelte mir der Sinn, Entsetzen betäubte mich; Die Dämmerung meiner Lust machte es mir zum Zittern* d. h. die mir so liebe Dämmerstunde, in der mir sonst Erholung wurde, machte es, scil. die Vision, die in den Abend fiel, zum Zittern, verwandelte sie mir in höchste Aufregung. Mit **5** springt der Text zu einem neuen Gedanken über. Man erklärt, der Seher gerate bei seiner Erzählung der Vision von neuem in Verzückung und schildere das Treiben der babylonischen Grossen, die arglos am Abend vor der Einnahme der Stadt zusammen schwelgten und in deren Reihen dann plötzlich der Ruf zu den Waffen hineinklang. Nun spricht zwar die Ungeschichtlichkeit der Angabe, dass die Babylonier bei einem Gelage von den Persern überfallen worden seien (vgl. diese Annahme auch Herodot 1, 191, Xenophon Cyrop. VII 5 und Dan 5), nicht gegen diese gewöhnliche Erklärung, von einem Seher darf man am allerwenigsten Genauigkeit auch in Kleinigkeiten erwarten; aber die Annahme, dass der Seher von einer neuen Vision plötzlich überrascht worden sei, ist sehr gesucht nach dem im folgenden erzählten Hergang der Vision, in der auch Babels Fall bereits geschaut ist v. 9, und trotz der Erregtheit, die den Seher erfüllte, ist doch im ganzen ruhig von dem aufregenden Erlebnis erzählt. Ist endlich אָכֹל שָׁתֹה mit Duhm und Cheyne als die Beifügung eines Lesers oder Abschreibers anzusehen, dann ist die Auffassung, dass die Fürsten vom gedeckten Tische aufgejagt zu den Waffen greifen sollen, nur durch die Erinnerung an die Tradition von Herodot, Xenophon und Dan 5 hervorgerufen; lässt man diese Erinnerung aus dem Spiele, so versteht man, dass die Fürsten erst aufgerufen werden, sich zum gedeckten Festmahl zu salben, das hier in einem siegreichen Kampfe gegen die Feinde besteht, vgl. dasselbe Bild Sach 9 14 f. und die Bilder von der Ernte und dem Treten der Kelter Jo 4 13. Das Mahl ist bereit, *der Tisch gedeckt* vgl. zu עָרֹךְ שֻׁלְחָן Prv 9 2, *und die Polster* d. h. die Decken, Matten vgl. das aram. צִיפְּתָא, auf die man sich zum Mahle legt, *sind gelegt,* zu צָפָה *hinbreiten, hinlegen* vgl. צִפָּה *überziehen;* diese Fassung ist sicherer als die Ewalds: man besieht (späht in) das Horoskop. Die Infinitive dienen zur Schilderung dessen, was eben sich vollzieht; jetzt ist die Tafel gedeckt, darum werden die Fürsten aufgefordert, sich aufzumachen und sich zum bereiteten Mahle zu rüsten, diesmal nicht wie sonst, dass sie sich selber salben, sondern *durch Salben ihrer Schilde,* damit das Lederzeug geschmeidig sei und die Riemen nicht einschneiden. Der Vers gehört nach seinem Inhalt nicht zu dem ursprünglichen Bestande dieses Abschnitts, er bildet die Fortsetzung der Hinzufügung v. 2bγ: Allem Stöhnen mache ich ein Ende; das Mahl ist bereit; auf zum Angriff! Und zwar steht dem Verf. offenbar das letzte Gericht vor Augen, ähnlich wie Jo 4 13.

β) Der Hergang bei der Vision v. 6–10. **6** *Denn so hat gesprochen zu mir der Herr: „Geh, stelle den Späher auf! Was er sieht, soll er melden.* כִּי *denn* begründet nicht v. 5, sondern die Erregtheit des Sehers während der Vision v. 3 f. Der Herr hatte ihn aufgefordert, *den Späher aufzustellen.* Man hat den Text nicht zu ändern und zu lesen לְכָה עֲמֹדָה מְצַפֶּה „geh, stelle dich spähend hin" Buhl oder לְכָה עֲמֹד הַמִּצְפָּה „gehe stelle dich auf die Warte"

Stade. Der מְצַפֶּה ist das visionäre Vermögen des Sehers, ein andres als sein gewöhnliches Ich, als sein לֵבָב, dem ja schwindelt bei dem, was der Späher sieht v. 4. Dieses zweite Ich, diese Fähigkeit göttliche Dinge zu sehen und göttliche Worte zu vernehmen, heisst Sacharja הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי „der Engel der in mir (mit mir) redet“ d. h. die von Gott dem Propheten verliehene Befähigung, Gottes Offenbarung zu verstehen, hier nennt es der Seher das zweite Gesicht, „den Späher“, die Augen, die er neben den gewöhnlichen hat. Die Stelle ist wichtig zum Verständnis des Erlebnisses der Offenbarung. Der Prophet zerlegt sich in zwei Persönlichkeiten, die eine, die befähigt ist, Dinge zu schauen, welche der gewöhnliche Mensch nicht sieht, und die andre, die der gewöhnliche Mensch auch besitzt. Ähnlich unterscheidet auch Jeremia zwischen seiner natürlichen Betrachtung der Dinge und der himmlischen Nötigung zu anderer Anschauung Jer 1 6f. 20 7ff., vgl. auch Paulus in Rm 7 23. Diese Unterscheidung bietet die Grundlage für die geschilderten Vorgänge bei der Vision unseres Sehers vgl. ferner Hes 8 1-3 11 24f. Von Jahwe erhielt er den Wink, auf der Hut zu sein; aber dass dann weiter an eine Suggestion, nachher auch zu wissen, was er gesehen habe, sowie an kataleptische Zustände infolge der Vision zu denken sei, ist aus der Stelle nicht zu entnehmen, die zwar nicht phrasenhaft ist, aber die Spannung der Seele in etwas bombastischen Worten schildert (vgl. bes. v. 3f.), welche man daher nicht pressen darf. Vgl. Marti StK 1892, 236—242, Giesebrecht Berufsbegabung 55—58 und ferner Rohde Psyche[2] II, 18—22. 7 enthält die weitere Instruktion, auf das gespannteste aufzumerken, wenn er einen רֶכֶב d. h. einen Reiterzug (vgl. das arab. rakb) zu sehen bekommt. Dieser רֶכֶב, wofür nicht רֹכֵב „ein Berittener“ zu lesen ist, wird dann erklärt als צֶמֶד פָּרָשִׁים *Paare von Rossen,* resp. da פָּרָשׁ auch den Reiter bedeutet, von Reisigen, also paarweise oder in zwei Gliedern reitende Kavallerie, und hinter diesen folgt ein Zug von Eseln und Kamelen, die den Train führen und die Beute fortschleppen sollen. Das Sehen dieser Züge soll dem Späher das Zeichen sein zum gespannten Aufmerken; das Hauptverb ist הִקְשִׁיב und daher für uns in den Hauptsatz zu setzen: *Und sieht er dann einen Zug, Paare von Reisigen, Einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, So soll er aufmerken, gespannt aufmerken“.* Zu רַב־קֶשֶׁב vgl. 28 21 und 63 7. 8 Die Ausführung des Befehls von v. 6^bf. ist vorausgesetzt und das Subjekt von וַיִּקְרָא ist der Späher: *Da rief er.* אַרְיֵה *Löwe* bleibt unverständlich, auch wenn man es = „mit Löwenstimme“ deutet; das Wort ist verdorben aus einfachem אֶרְאֶה *ich sehe* und die Fortsetzung dazu folgt v. 9 mit וְהִנֵּה, ganz so, wie Sacharja seine Visionen einleitet Sach 2 1 5 4 2 5 1 9 6 1. Was dazwischen liegt, passt schon nicht in die Form der Verse unseres Orakels; denn die beiden parallelen Zeilen enthalten drei zweihebige Glieder statt nur zwei und die Anordnung in zweigliedrige Zeilen verschränkte und zerstörte den Parallelismus. Aber auch inhaltlich stört v. 8^b den Zusammenhang; denn spähte schon längst der Späher gespannt bei Tag und bei Nacht, so war dem Seher der Abend schon lang keine Ruhestunde mehr v. 4. Am Abend erhielt er den Befehl und am selben Abend hatte er alsbald die furchtbare Vision. Der Zusatz v. 8^b will nach 62 6 erklären, dass die Späher allezeit ausschauen,

bis endlich der Tag des Gerichts und des Heils anbricht. *Da rief er: Ich sehe,* leitet **9** ein, *jetzt kommt gerade Ein Zug von Männern, Paare von Reisigen.* Damit deutet der Späher an, dass, worauf er zu warten hatte, eben eintrifft; er braucht nicht alle Worte von v. 7 zu wiederholen, er hat ja jetzt gespannt zu horchen. Und wie er das thut, vernimmt er den Sinn der Vision, darum *hob er an und sprach: Gefallen, gefallen ist Babel, Und alle ihre Götterbilder hat er zu Boden geschmettert.* So sieht und verkündet der Prophet den Fall Babels voraus. Babel geriet in der That in die Hände Cyrus'; aber die Götterbilder hat er nicht zerschmettert, er sah sich vielmehr als von Merodach gerufen an. Babel hatte sich ihm auch ohne Belagerung ergeben. פְּסִילֵי, das den Stichos zu lang macht, dürfte eine Glosse zur Erklärung von אֱלֹהֶיהָ sein. **10** Das letzte Wort des Orakels ist vom Propheten, der sein Erlebnis v. 1–9 erzählt hat, zum Trost an seine Volksgenossen, denen die Weissagung gilt, gerichtet; er redet sie an *mein gedroschenes Volk und mein Kind der Tenne* d. h. mein immer und immer wieder bis dahin zerschlagenes und misshandeltes Volk, auf dem immer herumgedroschen wurde vgl. zu diesem Bilde Mch 4 12f. Jes 41 15 Jer 51 33. Die Lesung schwankt zwischen מְדֻשָּׁתִי mit Dagesch und מְדֻשָׁתִי ohne Dagesch; das Suffix an גָּרְנִי gehört zur ganzen Verbindung: mein Tennenkind, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 n. Was der Prophet verkündet, ist die trostreiche שְׁמוּעָה vom Falle Babels, die er durch den Späher vernommen hat. Das mit der singularischen Anrede inkongruente לָכֶם und das in das Metrum nicht passende *von Jahwe der Heere, dem Gotte Israels* scheinen zur Erklärung des kurzen Schlussverses hinzugefügt, der ursprünglich nur gelautet haben wird: מְדֻשָׁתִי וּבֶן־גָּרְנִי | אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי הִגַּדְתִּי.

Litteratur: Kleinert StK 1877, 174ff.; Buhl ZATW 1888, 157—164; Stade ZATW 1888, 165—167; Winckler Alttest. Untersuch. 120—125; Cobb Isaiah XXI, 1—10 reëxamined in Journal of Bibl. Litt. 1898, 40—61.

Die Zeit dieser Weissagung kann nicht zweifelhaft sein. Elam und Medien ziehen gegen Babel und der Seher weissagt die Eroberung Babels durch diese beiden Völker. Somit fällt das Orakel vor 538 v. Chr., aber nach der Vereinigung von Elam und Medien. Schon vor Cyrus hatten sich die Perser im östlichen oder nördlichen Teil von Elam, in Anšan, festgesetzt, aber erst 550/549 hat Cyrus auch Medien erobert. Den Zeitpunkt der Entstehung des Orakels innerhalb von 549—538 genauer zu fixieren, ist nicht möglich. An Jesaja als den Autor von 21 1–10 ist somit nicht zu denken. Kleinert hat dies freilich angenommen, indem er die Verse auf die Eroberung Babels durch Sargon im Jahre 710 v. Chr. bezog; aber dann wären Elam und Medien durch Assur zu ersetzen. Neuerdings hat Cobb die fast allgemein aufgegebene jesajanische Herkunft durch eine eigenartige Auffassung zu retten versucht: Nicht Babel, sondern Jerusalem ist die belagerte Stadt und der Feind ist Assyrien, in dessen Heer nach 22 6 Elamiter dienten; die Verwüstung der Heimat verursacht die Bestürzung des Propheten, die historische Situation ist die von 22 1–14, etwa aus den Jahren 705—703. In v. 9 wird mit dem Wort: „Gefallen ist Babel“ der in später Zeit erfolgende Sturz der gegenwärtig Juda bedrückenden babylonisch-assyrischen Macht, die mit בָּבֶל gemeint ist, geweissagt. Um jedoch seine Annahme unabhängig zu machen von der problematischen Identifikation von Babel mit der assyrischen Macht zur Zeit Jesajas, stellt Cobb noch eine andere Möglichkeit für v. 9 zur Wahl, nämlich, dass es sich um die Einnahme Babels durch Sanherib um 704/3 handle; Cobb nimmt an, dass natürlich auch damals Merodach-Baladan der Verbündete Hiskias war, und denkt selbst daran, v. 7 könne auf eine nach Babel abgegangene Gesandtschaft Hiskias und v. 9 auf die Rückkehr derselben bezogen werden, während die göttliche

Stimme den Zusammenbruch Babels und damit auch der judäischen Hoffnungen verkünde. Aber so geistreich diese Kombinationen sind, ihre Annehmbarkeit scheitert schon an dem Namen „Medien", der auch Cap. 22 nicht erscheint, aber in dem exilischen Orakel 13 17 die Feinde Babels bezeichnet. Ausserdem wird mit dieser Kombination die Einheitlichkeit des Gedankens zerstört und der Text zerfährt in nur lose zusammenhangende Stücke. Endlich darf man auch sagen, dass der Abschnitt nicht das Gepräge Jesajas trägt; er zeigt schon etwas von Reflexion über den Vorgang der Vision und gehört in die Nähe von Hesekiel (vgl. Hes 8 1–3 11 24 f.) und von Sacharja. Vgl. auch oben zu v. 6.

Die sekundären Elemente: die drei letzten Wörter in v. 2, v. 5 und v. 8ᵇ denken an das letzte Gericht, und in v. 10 sind zur Verdeutlichung מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und לָכֶם hinzugefügt, s. die Erklärung zu diesen Versen. Das übrig bleibende ursprüngliche Orakel zerfällt in zwei gleiche Teile von je zehn Zeilen: 1) v. 1–4 die Erregtheit des Sehers über das Geschaute und 2) v. 6–8ᵃ 9 f. der Hergang bei der Vision. Jeder dieser Teile zerfällt in zwei Strophen von je fünf Zeilen: 1. Strophe: das harte Gesicht von Babels Belagerung v. 1ᵇ–2ᵇᵝ; 2. Strophe: die Bestürzung des Sehers v. 3 f.; 3. Strophe: die Aufstellung und Instruktion des Spähers v. 6 f. und 4. Strophe: die Meldung des Spähers und das Schlusswort v. 8ᵃ 9 und 10 (z. T.).

b) 21 11 12 Das Orakel über Edom.

11ᵃ Wenn der Text der redaktionellen Überschrift מַשָּׂא דוּמָה richtig ist, so spielt דוּמָה „Schweigen", „Stille" im Sinne des Redaktors auf das Schicksal Edoms an, etwa, dass es ein Land der Totenstille werden soll vgl. Mal 1 3 f.; denn eine edomitische Ortschaft mit dem Namen דוּמָה ist erst aus unserer Stelle erschlossen. Wahrscheinlich ist aber דוּמָה eine Textverderbnis für אֱדוֹם; nach dem vorhergehenden א konnte dieser Buchstabe leicht übersehen werden und auch LXX bietet τῆς Ἰδουμαίας. 11ᵇ die Anfrage an den Propheten aus Seir: *Es ruft zu mir aus Seir: Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?* Die Wiederholung zeigt die Dringlichkeit der Frage; das zweite Mal variiert der Text, indem für מִלַּיְלָה das kürzere מִלֵּיל gesetzt ist; לֵיל steht hier in der Pausa für לֵיל 16 3. Der Sinn der Frage ist: Ist nicht bald die Nacht vorüber, die Zeit der Bedrückung und Not, und schlägt nicht bald die Stunde der Befreiung und des Glücks? Der Prophet, an den sich die Edomiter richten, wohnte wohl im Süden Palästinas vgl. נֶגֶב v. 1, sie kennen seine Prophetengabe und er steht bei ihnen in hohem Ansehen. Die Kunde von seiner Weissagung über Babels Fall hat sie wohl veranlasst, ihn zu fragen, was von der Weltlage zu halten sei, da sie zwischen der Furcht vor Vernichtung ihres Handels und der Hoffnung auf Freiheit schwankten (Duhm). קֹרֵא *es ruft einer* braucht nicht in das Perf. Pu. קֹרָא geändert zu werden; aber der Text scheint am Anfang ebenso verstümmelt wie in v. 1. Die Antwort 12 lässt der Prophet den שֹׁמֵר *Wächter*, der hier offenbar im Sinne von מְצַפֶּה v. 6 gemeint ist, geben: *Es kam Morgen, aber auch Nacht; Wenn ihr fragen wollt, fragt; kommt später wieder!* Die Vision hat dem Seher keine volle Klarheit gebracht; wie er v. 1–10 nicht deutlich die Folgen des Falles Babels für das jüdische Volk sieht, so kann auch jetzt sein Bescheid nicht bestimmt lauten. Es kämpft der Morgen mit der Nacht; die Nacht, die Ursache des gegenwärtigen Druckes, schwindet, aber es ist nicht sicher, ob nicht eine neue Nacht hereinbricht. Man muss sich mit dieser „unaufgelösten Disharmonie" zufrieden geben und darf nicht mit Buhl Gesch. der Edom. 69 die

grammatisch bedenkliche Übersetzung wagen: „der Morgen kommt, wenn es auch Nacht ist“. Übrigens hofft der Seher von einer späteren Vision genauere Auskunft und ist bereit, alsdann klare Antwort zu geben; darum fordert er die Fragenden auf, später wieder zu kommen. אָתָא = אָתָה Jer 3 22 Jes 41 25 und בְּעָה Ob v. 6 kommen bei Jesaja nie vor und sind im Aramäischen sehr gebräuchlich; zu den Pausalformen בְּעָיוּ und אֱתָיוּ, so wie zu תִּבְעָיוּן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 u und zu der syrischartigen Punktation אֵתיו statt אֱתיו s. zu אֵבוּס 1 3.

Die Verwandtschaft von v. 11 f. mit v. 1–10 ist unverkennbar: Die ganze Art nach Form und Stimmung ist in beiden Stücken dieselbe. Trotz dem fragmentarischen Charakter von v. 11 f. findet man leicht in Anfrage und Antwort abgesehen von den einleitenden, wahrscheinlich verstümmelt überlieferten Worten das Schema der kurzen vierhebigen Verse wieder. Die Scheidung zwischen Prophet und „Späher“ scheint auch hier durch, vgl. אֵלַי v. 11 und אָמַר שֹׁמֵר v. 12; dass aber auch die fragenden Edomiter mit der Anrede שֹׁמֵר schon dieselbe berücksichtigten, ist nicht zu behaupten. In beiden Stücken ist die Entscheidung des Sehers keine durchaus bestimmte vgl. zu v. 12. Wenn Edomiter ihn befragen und er sie wiederkommen heisst, so wohnt er wohl in ihrer Nähe, was auch zu der Vergleichung mit den Stürmen des Negeb in v. 1 aufs beste stimmt, vgl. zu v. 11. Das Orakel gehört daher demselben Propheten und derselben Zeit an wie v. 1–10, es stammt somit aus den Jahren zwischen 549 und 538. Bemerkenswert ist, dass von dem Hass gegen die Edomiter, der sich doch vorher z. B. Hes 25 12–14 35 1–15 und nachher vgl. Mal 1 2–5 Ps 137 7 JSir 50 25 etc. so deutlich zeigt, keine Spur zu finden ist; deshalb aber ist das Orakel nicht, wie Cheyne geneigt ist, in das Jahr 589 d. h. vor die Zerstörung Jerusalems zu verlegen, bei welcher sich Edom durch sein Benehmen den bleibenden Hass der Juden zuzog vgl. Obadja. Auch in v. 1–10 verrät der Seher nichts von einer gereizten Stimmung gegen Babel noch von Freude über die Einnahme der Stadt. Eine „merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität“ zeichnet unsern Seher aus (Duhm). Noch viel weniger kann aber das Orakel mit Buhl in die Zeit Hiskias verlegt werden; für diese Zeit beweist doch nichts, dass Tiglat Pilesar 745—728 v. Chr. um 734 unter den tributzahlenden Vasallen den edomitischen König Kaušmalak aufführt und dass man wohl annehmen darf, die Edomiter hätten sich nach der Abschüttelung des assyrischen Joches gesehnt.

c) 21 13–17 Das Orakel über die Dedaniter

umfasste ursprünglich nur v. 13–15, die beiden letzten Verse 16 f. sind ein späterer Nachtrag. **13** Die Überschrift, die in LXX fehlt, benennt das Orakel nach dem Stichwort בַּעְרָב in v. 13b *das Orakel „Baʿrab“*, vgl. zu v. 1a. Die von den Versionen vorausgesetzte und von Neueren (auch von Guthe und Cheyne) gebilligte Lesung בָּעֶרֶב = *am Abend* kann nicht richtig sein, da man doch nicht am Tag übernachten kann; die mas. Punktation עֲרָב ist im Recht und wie עַרְבִי den Wüstenbewohner, den Beduinen, bedeutet s. zu 13 20, so ist עֲרָב = Steppe, Wüste. Dagegen scheint in בַּיַּעַר *im Walde* ein alter Fehler, wohl eine Verschreibung für das folgende בַּעְרָב, vorzuliegen; wenn es aber nicht zu tilgen sein sollte, so könnte man es kaum nach dem arab. *waʿr* = steinige Wüste, sondern höchstens = Gestrüppe oder „Busch“ deuten. Der ursprüngliche Text lautete also wohl: *In der Steppe übernachtet, ihr Karawanen der Dedaniter!* Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, der Karawanen von Arabien nach Babel führte; ihre Sitze mögen gewechselt haben, nach Hes 25 13 erscheinen sie im nordwestlichen Arabien an der Südgrenze von Edom, nach Gen 10 7 weiter im Süden. Der Prophet fordert sie auf, die Karawanenstrasse

zu meiden, damit sie nicht, wie v. 15 zeigt, dem Schwert der verfolgenden Feinde anheimfallen. **14** Abseits von den Stationen der Karawanenstrasse fehlt es an Wasser und Brot; darum sollen die Bewohner von *Tema*, einer Landschaft im Norden des wüsten Arabiens an der Grenze der syrischen Wüste (im östlichen Hauran), den Durstigen und Hungrigen mit Wasser und Lebensmitteln entgegengehen: *Den Durstigen entgegen bringt Wasser!* הֵתָיוּ ist Hiph. von אָתָה = הֵאֱתָיוּ (resp. ha'tājū, hajtājū) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 68 i. *Bewohner des Landes Tema, bringt sein Brot dem Flüchtigen!* Zu lesen ist der Impera. קַדְּמוּ, und das Suffix in בְּלַחְמוֹ bezieht sich auf נֹדֵד: das dem Flüchtigen so notwendige Brot. **15** Es ist keine eingebildete Gefahr, vor der die friedlichen Händler fliehen; es ist der wirkliche Krieg, dem sie entgegenreisten. Statt in Babel die alten Käufer zu finden, stossen sie auf gezückte Schwerter und gespannte Bogen; darum stieben die Händler nach allen Richtungen auseinander vgl. 13 14f.: *Denn vor Schwertern flohen sie, vor geschärftem Schwert Und vor gespanntem Bogen und vor der Wucht des Krieges.* נְטוּשָׁה, das gewöhnlich von נָטַשׁ = „hinwerfen“ „loslassen“ abgeleitet und etwas gezwungen als „gezückt“ erklärt wird, dürfte eher Nebenform von לְטוּשָׁה *geschärft* vgl. Ps 7 13 sein, wenn es nicht geradezu Schreibfehler dafür ist. Haupt vergleicht unter andern Beispielen für den Wechsel von ל und נ auch לִשְׁכָּה und נִשְׁכָּה.

Das Orakel über die Dedaniter v. 13b–15 weist deutlich wieder dasselbe Metrum auf wie v. 1–10 resp. v. 12 und zwar ebenfalls fünf Zeilen, wie die vier Strophen von v. 1–10. Schon darum gehört es demselben Autor an, wie v. 1–12, wenn es auch etwas später fallen kann. Im Übrigen passt es vortrefflich zu dem Orakel über Babels Fall und zeigt, dass der Seher von den Persern auch für die von Babel unterworfenen Länder nichts Gutes erwartete; auch hier erklärt der Wohnort des Sehers im Süden Palästinas am leichtesten, dass er ein Wort über die Dedaniter, die südöstlichen Nachbarn der Edomiter, sprach.

Der Nachtrag **16 17** will die Zeit der Erfüllung von v. 13–15 angeben; aber die Zahl bei שָׁנָה fehlt, der Schreiber wollte sie nachher an die dafür offengelassene Stelle einsetzen und vergass es, wie in I Sam 13 1. Dass er nicht nur ein Jahr im Sinne hatte, wie auch Guthe in der Übersetzung annimmt, zeigt die Vergleichung mit Söldnerjahren; über diese vgl. zu 16 13f. An Stelle der Dedaniter sind die Kedarener genannt, ein arabischer Nomadenstamm in der syrisch-arabischen Wüste, zu dem der Verf. von v. 16f. auch die Dedaniter zählt. In **17** ist קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי umzustellen; es bleibt die Stat.-constr.-Reihe auch dann noch lange genug, wenn die בְנֵי־קֵדָר in Apposition zu den גִּבּוֹרֵי קֶשֶׁת *den tüchtigen Bogenschützen* stehen. Die nördlichen Araber waren nach Gen 21 20 alle als Bogenschützen bekannt. Zweimal, v. 16a und 17b, wird betont, dass die Vernichtung Kedars Jahwes Verheissung sei; der Verf. fand dieses Jahwewort in der vorangehenden Prophetie v. 13–15. Jahwe heisst אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, wie in den eingeschobenen Worten v. 10.

An jesajanische Herkunft dieser in Prosa abgefassten Verse 16f. ist nicht zu denken: einmal sind v. 1–15, zu denen v. 16f. einen Nachtrag bilden, nicht vor Jesaja entstanden, und dann hat sich Jesaja überhaupt keine fremden Orakel angeeignet (vgl. zu 2 1–4 S. 27 und zu 15 1—16 14 S. 140). Endlich sind die Verse dem Nachtrag 16 13f. so

ähnlich, dass sie denselben Ursprung haben werden. Also ist anzunehmen, dass diese Verse 21 16f. zur Zeit des Johannes Hyrkanus 135—105 v. Chr. oder des Alexander Jannäus 104—78 v. Chr. entstanden seien vgl. S. 141; damals konnten die Juden hoffen, dass sich die alte Weissagung 21 13–15, die man auf Jesaja zurückführte, die aber aus der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. stammte, an den Arabern, wie die Weissagung 15 1—16 12 an den Moabitern, bald erfüllen werde. Das Mitgefühl, das der Prophet von 21 13–15 für die Dedaniter bekundet, teilt übrigens der Verf. des Nachtrags 21 16f. nicht.

II) 22 1–14 Die unsühnbare Sünde Jerusalems.

Wie Amos am Herbstfest zu Bethel unter den fröhlichen Festgästen die Totenklage über die Jungfrau Israel anstimmt, so ruft Jesaja in die freudig erregte Menge hinein die Klage über den Untergang Jerusalems und verurteilt in scharfer Strafpredigt den Leichtsinn, der nicht merkt, welche Stunde geschlagen hat. Der Grund der freudigen Erregung der Stadt ist der Abzug des Heeres der Assyrer im Jahre 701 v. Chr., den aber der Prophet ganz anders beurteilt, als die Jerusalemer. Der Abschnitt zerfällt in drei Stücke: v. 1–5 die Klage, die das bekannte Ḳīnametrum (vgl. zu 1 21) verwendet, v. 6–11 die Schilderung der Belagerung der Stadt und v. 12–14 die Strafpredigt.

1[a] Die Überschrift *Orakel „Gē Chizzajon“* entnimmt das Stichwort: Thal des Schauens, Offenbarungsthal, aus v. 5, vielleicht ist v. 1 und v. 5 dafür mit Cheyne גֵּי־הִנֹּם zu lesen, da ein Gē Chizzajon unbekannt ist und die Änderung vorgenommen sein kann, als Gehinnom die Bezeichnung des Orts der Gepeinigten = γέεννα geworden war; vgl. auch גֵּי־הָרִים und גֵּיא־הָרַי Sach 14 5.

1[b] *Was hast du denn, dass du gestiegen bist, Du ganz auf die Dächer!* So frägt der Prophet verwundert über das ihm unverständliche Benehmen der Jerusalemer, die alle auf die flachen Dächer gestiegen sind, von wo man ausschauen und seine Teilnahme an dem öffentlichen Ereignis bekunden kann vgl. Jdc 16 27 Neh 8 16. Zu כֻּלָּךְ *du ganz* statt כֻּלֵּךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e. **2** *Von Lärm erfüllte, rauschende Stadt, Frohlockende Feste!* zeigt deutlich, dass eine fröhliche Erregtheit Jerusalem ergriffen hat. Das Objekt תְּשֻׁאוֹת geht dem Partic. מְלֵאָה voraus. Zu קִרְיָה vgl. 1 21. Ganz Anderes steht Jes vor Augen; er sieht keinen Grund zu Jubel und Freude, ja nicht einmal einen Grund zur Wehklage über ehrenvoll in der Schlacht Gefallene. Er sieht einen Gerichtstag, wo die Getöteten von Henkershand getötet sind, wo sie für ihre Gottlosigkeit und Verbrechen gestraft werden. Das stimmt den Propheten zur doppelten Klage über den Untergang und über den Grund des Untergangs und macht seine Trauer mitten in dem Jubel des verblendeten und verstockten Volkes so ergreifend: *Deine Erschlagenen sind nicht mit dem Schwert erschlagen, Nicht in der Schlacht gefallen.* **3** Die gewöhnliche Übersetzung fasst מִקֶּשֶׁת = *ohne Bogen* d. h. *ohne Bogenschuss*, was sehr gezwungen ist, und nimmt einen ungeordneten Gedankengang mit seltsamer Wiederholung und Tautologie an; die LXX dagegen übersetzt אֻסְּרוּ יַחְדָּו nicht und lässt für das Mittelstück mit ihrem καὶ ἁλόντες σκληρῶς δεδεμένοι εἰσὶ καὶ οἱ ἰσχύοντες ἐν σοί vermuten קֶשֶׁת אֻסְּרוּ כָל־אַמִּצַיִךְ [= קָשָׁה] אֲחֻזִים, was Duhm adoptiert: „Alle deine Führer sind geflohen, die den Bogen fassenden, Gefangen alle deine Starken, weit fortgeflüchtet“. Aber auch so bleibt die Schwierigkeit der Gedankenfolge, sodass es sich empfiehlt, alles von dem einen יַחַד bis zu dem andern יַחְדָּו als

Einschub zu erklären und zu übersetzen: *Alle deine Führer sind insgesamt geflohen, Weit fort geflüchtet.* אֶחָז קֶשֶׁת könnte wie אַמִּיץ aus der verwandten Stelle Am 2 15f. hierhergesetzt sein. Zu קָצִין vgl. 1 10 3 6f. Die Häuptlinge und Führer, die jetzt jubeln und von Rettung reden, lassen am Tage, der Jes vor Augen steht, alles im Stich und die Judäer fallen ohne Schlacht. **4** Teilnehmend schenken jetzt einige Hörer der Klage des Propheten Beachtung; er fährt in seiner Klage fort, ihnen erklärend, dass der Untergang der בַּת־עַמִּי d. h. seines Volkes der Grund seiner Untröstlichkeit ist: ***Darum sage ich: Blickt weg von mir, Lasst mich bitter weinen! Gebt euch keine Müh mich zu trösten Über den Untergang meines Volkes.*** Zu בַּת־עַמִּי *meine Landsleute* vgl. בַּת יִשְׂרָאֵל Am 5 2. **5** Jetzt wissen die Leute, die aufmerkten, was er meint, und sie müssen ihm noch zuhorchen, wenn er ihnen die unvergesslichen Worte zuruft: ***Denn ein Tag des Schreckens und Stürzens und Verstörens Kommt vom Herrn Jahwe der Heere; Im Thal Chizzajon krachen die Mauern Und schreits gegen die Berge.*** מְהוּמָה ist der panische Schrecken. Die masoretische Versabteilung ist nicht gut; בְּגֵי חִזָּיוֹן muss den zweiten Vers beginnen. Ist für חִזָּיוֹן zu lesen הִנֹּם (s. zu v. 1), so ist das Thal im Südwesten und Süden der Stadt gelegen; sonst könnte das Thal, wo der Prophet wohnt, wo er Gesichte hat (?), vielleicht das Tyropöon gemeint sein. Ist auch der Rest des Verses nicht sicher, so glaubt man herauszuhören, was er sagen will: Es kracht im Thal vom Zusammenbrechen der Mauern und das Hilfsgeschrei hallt wider die Berge. Das Pilpel מְקַרְקַר ist entweder von קָרַר viell. *kollern, krachen* oder als denominativ von קִיר „Mauer“ = *entmauern, niederreissen* abzuleiten; Subjekt zu dem Particip ist entweder „man“ („man kracht Mauern zusammen“) und שׁוֹעַ wird = שׁוּעַ *Hilfsgeschrei* Hi 30 24 36 19 sein, wo jedoch שׁוּעַ ebenfalls verdächtig ist. Zu einem bessern Text hilft LXX nicht, ebenso wenig überzeugt die Korrektur von קַר in קוֹעַ, sodass dann nach Hes 23 23 קוֹעַ und שׁוֹעַ als Eigennamen zu fassen wären und die Übersetzung lautete: „er hetzt auf (= מְקַרְקַר?) Koaʿ und Schoaʿ gegen den Berg“, so auch Winckler Alttest. Unters. 177 f. Ohne ersichtlichen Anhalt in der Überlieferung vermutet Cheyne eine dritte Zeile: בָּאוּ מִמֶּרְחָק גּוֹי עָצוּם מִקְצוֹת הָאָרֶץ = gekommen sind sie von ferne, ein zahlreich Volk, von den Enden der Erde.

6—11 handelt von einer Belagerung Jerusalems; ob von einer vergangenen oder einer zukünftigen, s. unten Schlussbemerkung zu v. 6-11. Ebendort s. auch über die Herkunft, sowie über die Zusammensetzung dieses Abschnitts. *Elam* (vgl. 21 3) *nahm auf* d. h. ergriff *den Köcher.* בְּרֶכֶב אָדָם פָּרָשִׁים ist unübersetzbar; denn „dazu bemannte Wagen und Reiter“ (Guthe) hilft zu viel nach und genügt doch nicht zu einem verständlichen Sinn. Duhms Entfernung des אָדָם als Glosse empfähle sich nur bei der Voraussetzung des Kīnametrums, und Wincklers Emendation וְרָכַב אֲרָם עַל־פָּרָשִׁים = „und es besteigt Aram die Pferde“ trennt ungut die einander durchaus parallelen Glieder v. $6^{a\alpha}$ und v. 6^{b}. Es wird daher mit Grätz אָדָם als Verderbnis für צֶמֶד, dann aber das ganze בְּרֶכֶב צֶמֶד פָּרָשִׁים als aus 21 7 eingedrungene Glosse anzusehen sein. *Und Kir enthüllte den Schild,* nahm ihn also aus der Hülle, die ihn für gewöhnlich bedeckte. קִיר ist nach Am 1 5 9 7 die Heimat der Aramäer und nach II Reg

16 9 den Assyrern unterworfen; es muss im fernen Osten liegen, ist aber nach seiner Lage nicht genauer bekannt. **7** Das prosaische וַיְהִי stört; denn es reisst v. 6 und v. 7, der die Fortsetzung der Schilderung von v. 6 ist, auseinander und sollte, wenn es den Vordersatz zu v. 8 einleiten will, zu Anfang von v. 6 stehen. Man kann es leicht entbehren; der Zusammenhang ist ohne dasselbe viel besser: Elam und Kir haben zu den Waffen gegriffen, da, wo die schönsten Thäler der Jerusalemer sind, wo diese ihre Gärten haben (vgl. den „königlichen Garten“ an der Südostecke Jerusalems gegen Silwān hin II Reg 25 4 ZDPV 1882, 358), stehen jetzt Wagen und Reiter. הַפָּרָשִׁים ist nicht zum Vorhergehenden zu ziehen, sondern Subjekt zu שָׁתוּ, intransitiv = „Aufstellung nehmen“ (verstärkt durch Inf. abs. שֹׁת): *Die Reiter haben feste Stellung genommen gegen das Thor hin*, wohl um die übrigen Truppen zu unterstützen oder um bei einem Ausfall des Feindes zur Hand zu sein und überallhin Meldung zu machen. 8ᵃ kann doch wohl nur den Sinn haben, dass die schützende und nicht die den Judäern die Augen verhüllende Decke weggezogen wurde; aber es bleibt fraglich, wer das Subjekt zu וַיְגַל ist, der Feind oder Jahwe? Wäre es der Feind, so sollte man den Plural וַיְגַלּוּ erwarten und die Bemerkung nicht erst da lesen, wo bereits der Angriff auf die Hauptstadt erzählt ist. Das letztere Bedenken bleibt, auch wenn Jahwe Subjekt ist; es wird erst gehoben, wenn man in v. 8ᵃ einen Einschub sieht, der v. 6f. damit erklärt, dass er darauf hinweist, Jahwe habe die Decke Judas weggezogen und somit die Operationen des Feindes gelingen lassen. Überhaupt ist v. 8ᵃ ein im Zusammenhang verlorenes Stück, da mit keinem Worte das Verhältnis von יְהוּדָה zu dem nachher in וַתַּבֵּט angeredeten Jerusalem klar wird. Man weiss nicht, ob יְהוּדָה Jerusalem mit umfasst oder davon unterschieden wird. Darum lässt sich nicht bestimmt sagen, ob מָסַךְ יְהוּדָה die Decke, die Juda für Jerusalem bildete, oder die Decke, mit der Juda geschützt war, meint. Wahrscheinlich ist das letztere die Anschauung des Glossators: Jahwe zieht am Tage des Schreckens seine schirmende Decke weg von Juda, mit der er einst Israel beim Auszug aus Ägypten schützte Ps 105 39 und die nach dem Gericht wieder herrlich über Jerusalem vorhanden sein wird Jes 4 5f. Die 2. pers. masc. וַתַּבֵּט in 8ᵇ harmoniert weder mit dem in עֲמָקַיִךְ (v. 7) angeredeten femininen Jerusalem, noch mit der 2. pers. plur. v. 9–11. Da jedoch zweifellos v. 8ᵇ mit v. 9ᵃ zusammenhängt, so ist nur die gleiche Person möglich und überall entweder die 2. pers. femin. Singularis wie in עֲמָקַיִךְ, also וַתַּבִּטִי v. 8, רָאִית v. 9 und wohl auch הִבַּטְתְּ und רָאִית v. 11, oder die 2. pers. plur. also עִמְקֵיכֶם v. 7 und וַתַּבִּטוּ v. 8 zu lesen. Da der Plural sich von dem Einschub v. 9ᵇ–11ᵃ auf die nächste Umgebung ausgedehnt haben kann, ist der Singular als ursprünglich anzusehen. Zu בַּיּוֹם הַהוּא, das mit וַיְהִי auf einer Linie steht und das sachlich Zusammengehörige unschön in eine prosaische Periode zusammenfassen will, vgl. unten im Kleindruck zu v. 11. Wenn der Feind vor den Thoren steht, schauen die Jerusalemer *nach der Rüstung des Waldhauses* d. h. nach dem Kriegsmaterial im Zeughause, das von seiner Säulenhalle Waldhaus resp. Libanonwaldhaus hiess vgl. I Reg 7 2ff. 10 16f. **9** Wie nach den Hilfsmitteln im Zeughaus, so schauen sie nach, ob die Mauern im Stande sind, eine Belagerung auszuhalten,

und bemerken viele Risse an den Mauern der *Davidstadt* d. h. der Zionsburg, der „Akropolis“ von Jerusalem II Sam 5 5 9.

9^b—11^a berichtet nun von den Massregeln, die zur Ausbesserung der Schäden ergriffen werden; der mehr zu einer historischen Berichterstattung, als einer Prophetie passende Abschnitt unterbricht aber den engen Zusammenhang von v. 8^b 9^a mit v. 11^b und ist daher mit Duhm und Cheyne als der Zusatz eines Spätern anzusehen, der die von Hiskia zum Schutze der Stadt getroffenen Vorkehrungen vermelden wollte vgl. II Reg 20 20 II Chr 32 2–5 30. Danach hören wir v. 9^b von der Sammlung der Wasser im *unteren Teich*, dessen Lage nicht sicher zu bestimmen, aber wohl im Süden des Tyropöonthales zu suchen ist, und der durch Verstopfung der Ausflüsse mit Wasser gefüllt werden konnte vgl. 7 3, ferner **10** von der Musterung der Häuser Jerusalems, um die entbehrlichen einzureissen (וַתִּתְצוּ von נָתַץ ohne dag. forte im zweiten ת, wohl zur Vermeidung der kakophonischen dreifachen Schärfung der Konsonanten vgl. auch Ges.-Kautzsch[26] § 20 m) und das Material zur Ausbesserung der Lücken zu verwenden, und endlich **11^a** von der Anlage eines Bassins zur Aufnahme des Wassers des sonst unbekannten alten Teiches, für das man also zwischen den beiden Mauern, welche im Süden eine Strecke weit den Ost- und Westhügel umzogen, oder zwischen der Westmauer des Osthügels und der Ostmauer des Westhügels, welche parallel liefen und natürlich auch im Süden durch eine Mauer verbunden waren, ein neues Becken erstellte.

11^b greift über den Einschub v. 9^b–11^a auf v. 8^b 9^a zurück: auf die kriegerischen Hilfsmittel schautet ihr, aber nicht auf den, der die Geschichte lenkt und von fernher seinen Plan gefasst hat, also nicht auf den, von dem der Gang der Ereignisse abhängt. Die Femininsuffixe in עֹשֶׂיהָ und יֹצְרָהּ stehen für unser neutrisches „es“ = das Geschehende, die Geschichte. Dass Jahwe die Geschichte lenkt, ist Jesajas Überzeugung vgl. 5 12; im Ausdruck ist jedoch unser Vers den nichtjesajanischen Stellen 37 26 17 7 f. ähnlich.

Scheiden wir die als sekundär erkannten Elemente: v. $6^{a\beta}$, וַיְהִי in v. 7, ferner v. 8^a und בַּיּוֹם הַהוּא in v. 8^b, sowie v. 9^b–11^a aus, so bleiben acht Zeilen als ursprünglicher Bestand, gerade soviele wie in v. 1–5; jedoch ist v. 6–11 das Kīnametrum von v. 1–5 verlassen und ein genauer Parallelismus der zwei aufeinanderfolgenden einfachen Zeilen vorhanden. Der Abschnitt handelt im Perfektum und Imperf. mit ו consec. von einer Belagerung Jerusalems; die Verbalformen entscheiden nicht, ob von der Vergangenheit oder Zukunft die Rede sei, da die Perfekte die vollendete Zukunft schildern können. In einer Prophetie und besonders im Anschluss an v. 5 wird man eine Weissagung der Zukunft und nicht einen Bericht über das, was jeder Hörer erlebt hat, erwarten. Das ist doch wohl auch der Sinn, den der Abschnitt haben soll: er schildert als den Tag des Schreckens die Belagerung Jerusalems, bei der die Jerusalemer nur auf die mangelhaften Verteidigungsmittel, nicht aber auf den Lenker der Geschichte blicken. In welcher Weise aber Jahwes Plan über Jerusalem zu verstehen ist, hängt davon ab, ob v. 6–11 Jesaja angehören oder nicht. Gegen jesajanische Herkunft legt nun die Nennung Elams unter den Belagerern ein entschiedenes Veto ein; denn zu einer Zeit, da Elam mit Assyrien im Kriege lag (vgl. Hommel Gesch. Babyl. und Assyr. 717 730 f.), haben keine Elamiter in den Reihen des assyrischen Heeres gestanden, zum mindesten bildeten sie, möchten am Ende einige als Söldner möglich sein, keinen nennenswerten Bestandteil desselben. Dazu kommt, dass v. 12 nicht direkte Fortsetzung von v. 11 ist, sondern hinter v. 11^b zurückführt, der selber bereits v. 13 vorwegnimmt und erklärt, und dass auch die grosse Ähnlichkeit mit 37 26 es nahelegt, in v. 11 resp. v. 6–11 ein unjesajanisches Stück zu sehen. Danach ist v. 6–11 die Einfügung eines Späteren, der den Tag des Schreckens v. 5 auf die Belagerung Jerusalems durch Sanherib deutete und Jesaja die Bestürzung der Jerusalemer über die geringen Verteidigungsmittel und die Nichtbeachtung des Planes Jahwes, nach welchem das Ärgste Jerusalem nicht treffen sollte vgl. 37 26, voraussagen liess. Dass ein Späterer, der, wie der Verf. von 37 26, nach Deuterojesaja lebte, Elam unter den Be-

lagerern Jerusalems nennt, kann nicht verwundern vgl. auch das Orakel gegen Elam in Jer 49 34–39.

Auf die Belagerung unter Sanherib hat auch der Verf. von v. 9[b]–11[a] die Weissagung bezogen; dagegen scheint derjenige, der v. 8[a] (die Entziehung des göttlichen Schutzes über Juda), וַיְהִי v. 7 und בַּיּוֹם הַהוּא v. 8[b] hinzufügte, an den letzten Kampf der Heiden gegen Jerusalem am jüngsten Tage gedacht zu haben, vgl. oben zu v. 8[a] und bes. Sach 14 1–5.

12 versetzt uns wieder in dieselbe Situation, wie v. 1–5, in die Zeit des gedankenlosen Jubels der Jerusalemer über den Abzug der Assyrer. Die Cernierung der Stadt durch die Assyrer, so erklärt Jes, war ein Ruf Gottes zur Trauer und zwar nicht etwa zu einem bussfertigen Weinen, um noch gerettet zu werden, sondern zum Anstimmen der Totenklage, da der Untergang bevorsteht und nicht mehr aufzuhalten ist, mögen auch jetzt die Assyrer abgezogen sein; vgl. 32 11 Jer 9 19. Zu den Trauergebräuchen vgl. zu 15 2 f. בַּיּוֹם הַהוּא verrät schon durch seine auffallende Stelle, dass es eingeschoben ist; es geht auf dieselbe Hand zurück, die v. 8 vermehrte und alles auf den jüngsten Tag deutete. **13** Aber wo der Tod an die Thore pocht, ertönt in Jerusalem statt der Totenklage Jubel und Wonne, und der Leichtsinn der Bewohner merkt nicht, dass die letzte Stunde geschlagen hat. Mit Hohn und Spott entgegnen sie dem Propheten, der ihnen den Tod auf die nächste Zukunft ankündigt: *Gegessen und getrunken, denn „morgen sind wir ja tot“*! lasst uns denn heute noch das Leben geniessen, wenn morgen der Tod kommt! Mit diesen Worten halten sie dem Propheten die ägyptische Lebensweisheit entgegen, der sie als Anhänger des ägyptischen Bündnisses zugethan sind und die sie ermahnt: „Feiere den frohen Tag und denke an die Freude, bis dass kommt jener Tag, wo man fährt zum Lande, das das Schweigen liebt“ Erman Ägypt. 316; vgl. ferner I Kor 15 32. Die Infinitive sind alle als absolute gefasst und das wird auch von שָׁתוֹת gelten. Diesem Leichtsinn stellt Jesaja **14** das schlagende Wort entgegen, das ihm Jahwe offenbart hat und das er deutlich in seinen Ohren über sie vernimmt: *Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid!* d. h. dieser Leichtsinn ist eine „Sünde zum Tode“, fordert als Strafe den Tod; nicht etwa ist der Sinn der: es giebt keine Vergebung bis zu dem Zeitpunkt, da ihr sterbt, sondern vielmehr: Diese Sünde ist bis zu dem Grade unsühnbar, sodass ihr sterbt, sodass nur die Todesstrafe euch treffen kann. Zu diesem Gebrauch von עַד vgl. Hi 14 6 und das arab. حَتَّى Socin ZDMG 1892, 357. Zu dem Schwur Jahwes vgl. 5 9. אָמַר אֲדֹנָי יַהְוֶה צְבָאוֹת fehlt in LXX und ist hier zu tilgen; die Worte sind entweder ein Versehen des Schreibers vgl. v. 15 oder eine nach v. 14[a] völlig überflüssige redaktionelle Beifügung.

Auch v. 12–14 umfasst acht Zeilen, wie die beiden vorangehenden Stücke, aber wieder nicht im Ḳīnametrum, auch nicht in dem gleichmässigen Parallelismus von v. 6–11. Wenn die Strafpredigt v. 12–14 auch nicht sicher mit der Wehklage v. 1–5 zusammenhängt, so gehören beide Stücke doch in dieselbe Zeit: Wie dem Propheten v. 3–5 der Unglückstag vor der Seele steht, so auch in v. 14; v. 1–5 ertönt in den Jubel über den Abzug der Assyrer die Wehklage und v. 12–14 grinst der Tod in das leichtfertige Treiben der Jerusalemer hinein, die in ihrer Verblendung die Galgenfrist verwenden, um ein Freudenfest zu feiern.

12) 22 15–25 Gegen einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit zwei späteren Anhängen über Eljakim und dessen Familie.

Der Abschnitt zerfällt, wie DUHM zuerst erkannt hat und jetzt auch CHEYNE und GIESEBRECHT (Berufsbegab. 99 f.) einsehen, in drei Bestandteile, von denen nur der erste auf Jesaja zurückgehen kann. Denn während, so gut wie Amos dem Oberpriester Amazja zu Bethel Am 7 16 f., Jes einem königlichen Beamten zu Jerusalem mit dem Exil drohen konnte, versteht man es nicht, wie er berechtigt gewesen sein sollte, dem König einen neuen Minister einzusetzen, und noch weniger, wie er im gleichen Augenblick von dem neuen Beamten in den ehrendsten Ausdrücken sprechen, ihn des Nepotismus beschuldigen und seinen Sturz voraussagen könnte, am allerwenigsten aber, welchen Wert es haben sollte, den mit dem Exil bedrohten Beamten fast wie zum Troste gleich auch durch die Prophezeiung der Schicksale seines Nachfolgers zu überraschen. Übrigens verraten sich auch im Stil die neuen Ansätze v. 19 und 24; die hypothetische Fassung von v. 24 und die Beziehung von v. 25 auf Sebna aber zeigen die Verzweiflung der Exegeten, welche die Einheitlichkeit von v. 15–25 behaupten.

a) 22 15–18 Die Drohung des Exils an den königlichen Beamten.

15 Die Überschrift *Gegen Sebna, den Hausminister* ist an das Ende geraten; schon diese Stellung lässt vermuten, dass die Worte sich einst als Glosse am Rande befanden. Dies wird weiter dadurch bestätigt, dass der Beamte in dieser Beischrift einen anderen Titel, nämlich אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת, und nicht סֹכֵן trägt und dass das עַל weder als die Fortsetzung des vorangehenden אֶל־ noch als eine Verwechslung mit demselben angesehen werden kann. Die Worte gehören an die Spitze, rühren aber kaum von Jesaja her, der den Mann, welchen er mit seinen Worten für die Zeitgenossen deutlich genug zeichnete, nicht zu benennen brauchte und ihm jedenfalls nicht einen doppelten Titel gegeben hätte. Ob die Überschrift richtig ist, lässt sich nicht ausmachen. Sebna kann von einem Spätern für den bedrohten Beamten gehalten sein, weil sein Name fremd klingt und sein Vater nirgends genannt wird vgl. 36 3 11 22 37 2. Jes erhält den Auftrag, sich zu „diesem Beamten da“ zu begeben; הַזֶּה, = iste, steht in verächtlichem Sinne, und סֹכֵן, das schon als kanaanäische Glosse in den Briefen von Tell-el-Amarna (bei WINCKLER No. 237, 9) vorkommt, scheint keine bestimmte Beamtung zu bezeichnen, vgl. das femin. סֹכֶנֶת *Pflegerin* I Reg 1 2 4. אֲדֹנָי, das in LXX fehlt, ist als überflüssig zu tilgen CHEYNE. **16** Wo der Beamte zu treffen ist, wird nicht gesagt; aus dem folgenden ergiebt sich aber, dass der Ort gemeint ist, wo er sich sein Grab aushauen lässt. Dies wird noch deutlicher, wenn wir den zweiten Teil des Verses voranstellen (so CHEYNE nach Dr. FURNESS), wodurch auch die Suffixe der 3. Pers. in קִבְרוֹ und לוֹ v. 16ᵇ erklärt sind, das störende nahe Zusammentreffen von חֹצְבִי mit חָצַבְתָּ gehoben und der Gegensatz von v. 16ᵃ und v. 17 wirkungsvoller wird. Demnach lauten die drei Distichen v. 16 f.: *So sprach Jahwe der Heere: Auf, begieb dich zu diesem Beamten da, Der hoch oben sein Grab aushaut, Im Fels sich eine Wohnstatt aushöhlt! Was hast du hier und wen hast du hier, Dass du hier dir ein Grab aushaust?* חֹצְבִי und חֹקְקִי sind Formen des Particips mit dem sog. Jod compaginis vgl. 1 21. Aus den Worten des Propheten ergiebt sich, dass der Mann, der sich an ausgesuchtem Orte in der Höhe, vielleicht am Zion und in der Nähe der Königsgräber, ein Felsengrab aushauen liess, ein Fremder war, der in

Jerusalem weder Erbe noch Verwandtschaft hatte. Der Hochmut des fremden Emporkömmlings erregte die Entrüstung des Propheten und Aristokraten; der Fremde sollte nach seinem Tode nicht bei den vornehmen Bürgern Jerusalems im Grabe wohnen, er gehörte auf das „Leutegrab", den Friedhof des gemeinen Volkes Jer 26 23. Im Übrigen mag sich in dieser vornehmen Grabanlage der ganze Hochmut des Beamten ausgeprägt haben, der sich in Jerusalem wie daheim fühlte und wohl im Gegensatz zum Propheten die ägyptische Politik des Königs unterstützte. Letzteres ist nicht sicher, das Übrige aber schon Grund genug für die Drohung des Propheten **17** f.: *Siehe, Jahwe schwingt dich in weitem Schwung Wie einen Ball in ein weites und breites Land.* Die nicht übersetzten Worte גֶּבֶר וְעֹטְךָ עָטֹה צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה bieten manche Schwierigkeiten: Erstlich ist sicher so zu emendieren, dass הַגֶּבֶר *du Held,* das eine neue Zeile beginnt, gelesen wird, ob man nun annehmen will, das ה von טַלְטֵלָה sei aus Versehen nur einmal geschrieben oder es gehöre eben zu גֶּבֶר und statt des Infinitivnomens טַלְטֵלָה sei nur der Inf. Pilp. טַלְטֵל von טוּל = *schleudern* intendiert. Ferner ist וְעֹטְךָ, wofür man besser יַעַטְךָ lesen wird, unsicherer Bedeutung: nach dem Arabischen erklärt man es = *packen,* was es dann nur hier bedeutet, oder man bleibt bei עָטָה = *sich in etwas hüllen* und giebt ihm den Sinn von *zusammenwickeln,* wodurch man ein Synonymum von צָנַף erhält; in beiden Fällen aber geht die durch עָטָה, wie auch die durch צָנַף ausgedrückte Handlung der des Hauptverbums מְטַלְטֶלְךָ voraus. Es lassen sich daher Zweifel an der Richtigkeit und an der Ursprünglichkeit des Textes nicht unterdrücken; die letztere ist auch schon darum fraglich, weil v. 18aβ die Fortsetzung des Hauptverbs in v. 17a ist und die dazwischenstehenden Worte wie eine Erklärung von כַּדּוּר aussehen. In der Anrede הַגֶּבֶר liegt auf alle Fälle der Nebensinn *du Held, du Grossthuer.* Mit *dem weiten und breiten Land* meint Jes Assyrien: **18**b *Dort stirbst du und dort kommen deine Ehrenwagen hin, Du Schande des Hauses deines Herrn!* Auf Equipagen hatten in späterer Zeit auch hohe Beamte ein Recht Jer 17 25 vgl. auch Koh 10 6 7, aber in alter Zeit waren sie das Vorrecht des Königs II Sam 21 5 I Reg 1 5; in Ägypten jedoch durfte auch Joseph ausfahren Gen 41 43. Der hochmütige Fremde, der sich so vieles herausnimmt, wird im Exil sterben: dorthin führt ihn seine vornehme Equipage, dort nützt ihm seine stolze Wohnstatt im Felsengrab nichts.

Diese Weissagung fällt in die Zeit, da Jes die Strafe der Assyrer für das Bündnis mit Ägypten drohte, also etwas früher als 21 1–5 12–15, zwischen 704 und 701 v. Chr. Über die Erfüllung wissen wir nichts; sie darin zu sehen, dass Sebna 36 3 etc. als Sekretär neben dem Hausminister Eljakim erscheint, geht nicht an, da Sebna nicht sicher der von Jes bedrohte Beamte (s. zu v. 15) und Versetzung in ein anderes Amt noch nicht gleich Exilierung ist.

b) 22 19–23 Die Erhebung Eljakims,

ein späterer Anhang. Als solchen erweisen sich v. 19–23 durch Form und Inhalt: v. 15–18 war von Jahwe in der 3. Person die Rede, aber v. 19–23 lassen sofort Jahwe ohne jede Einführung in der 1. Person sprechen; den bereits v. 17 f. ins Exil geschleuderten bösen Beamten, als welchen der Verf. von v. 19–23 wohl Sebna ansieht, will v. 19 nachträglich erst noch von seiner Stelle entfernen.

19 greift über v. 18b zurück und rekapituliert v. 17 18a in einer Weise, dass neues angeknüpft werden kann. Für יֶהֶרְסֶךָ ist konform der sonst überall

in v. 19-23 angewandten 1. Person אֶהֱרָסְךָ *ich reisse dich weg* zu lesen; י und א sind oft verwechselt. **20** *An jenem Tage* d. h. am Tage der Absetzung Sebnas bekommt *Eljakim ben Chilkijjahu* (vgl. 36 3) die freigewordene Stelle. Er heisst als ein frommer Verehrer Jahwes vgl. Hi 1 8 *ein Knecht Jahwes;* das war Sebna der hochmütige Fremde nicht. **21** Die Amtskleidung, die in Leibrock und in einer fest umgegürteten Schärpe (אַבְנֵט ein Wort, das nur noch im PC vorkommt) besteht, geht von Sebna auf Eljakim über und damit auch die *Amtsgewalt* (מֶמְשָׁלָה findet sich ebenfalls nur in späteren Schriften; unnötig möchte Giesebrecht ZATW 1881, 243 dafür מִשְׁעַנְתְּךָ „dein Stab" lesen); und so erhält dieser den Würdenamen eines אָב, eines Vaters d. h. Versorgers der Unterthanen vgl. zu 9 5, ferner Gen 45 8 I Mak 11 32. **22** Endlich wird ihm der Schlüssel des königlichen Hauses als Insigne seiner Amtsbefugnis auf die Schulter gelegt vgl. 9 5, zum Zeichen, dass er uneingeschränkte Vollmacht in der Verwaltung des königlichen Haushaltes hat und überhaupt als Hausminister der oberste Staatsdiener ist. Zu der Schlüsselgewalt vgl. Mt 16 19 Apk Joh 3 7. Im Orient waren die Schlüssel nicht klein. **23** Im Gegensatz zu seinem Vorgänger soll er dauernd seine Stelle behalten, wie ein fest eineingeschlagener יָתֵד, was sowohl *Zeltpflock* als *Nagel* bedeuten kann, und während jener ein Schandfleck am Hofe seines Herrn war (v. 18), *ein Ehrenthron für seine Familie* werden d. h. sein Amt so führen, dass man um seiner Verdienste willen seinen Verwandten den Ehrenplatz einräumt; er wird ihnen sozusagen zu erblichem Adel verhelfen. Die beiden Bilder sind verschieden, aber ihre Bedeutung ähnlich; denn nach dem heutigen arabischen Sprichwort: „Sie hat nun ein Haus und einen Nagel in der Wand", das gesagt wird, wenn jemand aus einer niedrigeren Stellung in eine höhere gelangt und gross thut (vgl. ZDPV 1896, 74), bedeutet „der Nagel in der Wand", als Zeichen des Eigentumsrechts auf dieselbe, für die Familie Eljakims ungefähr das, was „der Ehrenthron"; vgl. auch Esr 9 8.

Der Verf. von v. 19–23 ist offenbar derjenige, der v. 15 die Überschrift: *Gegen Sebna, den Hausminister* beifügte; er glaubte in Jes 36 3 den bösen Beamten von v. 15–18 gefunden zu haben und sah Eljakim, der dort genannt wird, als den Nachfolger desselben an. In nachexilische Zeit passt auch am besten der Gebrauch von אַבְנֵט und מֶמְשָׁלָה s. zu v. 21. Bestimmteres lässt sich nicht sagen.

c) 23 24 f. Der Sturz der Familie Eljakims.

Ein späterer (prosaischer) Anhang, von jemand hinzugefügt, der der Familie Eljakim die Ehre eines ruhmvollen Ahnen missgönnte.

24 knüpft an das Bild von v. 23 an und fasst יָתֵד als *Nagel.* Spöttisch deutet der Schreiber von v. 24 f. den כָּבוֹד *die Würde* der Familie Eljakims in *Bürde* um und gebraucht auch für die Angehörigen der Familie Eljakims verächtliche Bezeichnungen. Er nennt sie nicht nur Sprösslinge, sondern auch צְפִעוֹת *Wildschosse* oder *Wasserschosse,* dann *Geschirr der kleinsten Form* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 133 h, *Schalen- und Kruggefässe,* wie sie an der Küchenwand hangen. תָּלוּ wird hier intrans. = *sich hängen* gefasst werden müssen. **25** *An jenem Tage* heisst hier soviel wie *dann,* nämlich wenn alles daran hängt. תָּמוּשׁ *giebt der Nagel nach, bricht und fällt ab* und die ganze daran hangende Last stürzt zu Boden und zerschellt. Im Eifer gegen die Familie

Eljakims vergisst der Schreiber, dass er bereits נְאֻם יַהְוֶה צְבָאוֹת gesagt hat und dass das damit tautologische כִּי יַהְוֶה דִּבֵּר überflüssig ist.

Der Zusatz rührt aus einer Zeit, wo die Nachkommen Eljakims nicht mehr in Ehren standen, und stammt von einem, der wohl meinte, das Ansehen Jes's, der ja nach seiner Ansicht v. 19–23 verfasst haben musste, könnte darunter leiden, wenn er nichts von den späteren Schicksalen der Familie Eljakims gewusst hätte. Der Spott und der Eifer, die der Schreiber verwendet, zeigen aber, wie gerne er diesen Zusatz machte und dass er kein Freund der Familie Eljakims war. Mehr wissen wir nicht; dass aber „die inneren Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Kanon Luft verschafft haben, beweisen zur Genüge die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch" Duhm. Es liegt auch nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit, dass mit diesem Zusatz auf den Tod des gottlosen Hohenpriesters Alkimus (ὁ καὶ Ἰάκειμος κληθείς Josephus Antiq. XII 9 7 = אֶלְיָקִים) im Jahre 160 v. Chr. und die Verdrängung seiner Familie aus der hohepriesterlichen Würde angespielt ist.

13) 23 1–18 Das Schicksal Phöniziens.

Die Überschrift 1[a] מַשָּׂא צֹר *Orakel über Tyrus* bezieht auch v. 1–14 auf Tyrus, während es sich nach v. 2 4 12 in v. 1–14 sicher um Sidon handelt; zu צֹר in v. 5 und 8 vgl. die Auslegung.

a) **23 1–14 Die Elegie auf den Fall Sidons** zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen, die durch eine Cäsur in zwei Teile zerschnitten sind. Leider ist der Text vielfach beschädigt.

Die erste Strophe v. 1[b]–5: Aufforderung an die heimkehrenden Tartessusfahrer, zu klagen über die Vernichtung des sidonischen Handels. 1[b] *Jammert, ihr Tartessusfahrer, dass eure Feste verwüstet ist! Auf der Heimfahrt vom Kittäerlande ist es ihnen kund geworden.* Bei dieser Übersetzung ist angenommen, dass mit מִבּוֹא die zweite Zeile beginnt, ferner dass das unverständliche מִבַּיִת, das man = „sodass es kein Haus mehr giebt" hat fassen wollen, an die Stelle des fehlenden Subjekts von שֻׁדַּד getreten und endlich dass als solches Subjekt nach dem am Ende der Elegie wiederholten Refrain v. 14 מָעֻזְּכֶן *eure Feste* zu erschliessen ist. Mit Cheyne an beiden Orten v. 1 und 14 מָעֹז weiter in מָחוֹז „Hafen" (Ps 107 30) zu verwandeln, ist unnötig. Zu den Tartessusfahrern vgl. 2 16, ferner 60 9. LXX hat übrigens hier wie v. 6 Καρχηδών = Karthago für תַּרְשִׁישׁ, das man sonst wohl mit Recht am Quadalquivir in Spanien sucht. מִבּוֹא *von ihrer Heimfahrt aus dem Kittäerlande an* d. i. auf ihrer Heimfahrt aus Cypern, das nach der Hauptstadt Kition Land der Kittäer heisst, also auf dem letzten Teil ihrer Heimfahrt wird ihnen der Untergang Sidons kund, der demnach unerwartet und rasch eingetreten sein muss. Wie sie die Kunde vernehmen, ist ihnen nicht gesagt; wohl von fliehenden Schiffen konnten sie es erfahren. Übrigens ist zuzugeben, dass die Übersetzung von מִבּוֹא und נִגְלָה nicht ganz zweifellos ist. **2 3** *Vernichtet sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann von Sidon, Der das Meer befuhr, dessen Boten auf vielen Wassern waren, Dessen Ernte die Saat des Schichor, dessen Einkommen der Welterwerb war.* Für דֹּמּוּ, das die Bewohner der phönizischen Küste im Gegensatz zu v. 6, der sie jammern heisst, zum Schweigen aufforderte, ist נִדְמוּ *vernichtet sind* oder תַּמּוּ „sie sind dahin" (so Duhm) zu lesen; נִדְמוּ empfiehlt sich mehr, weil es öfters in Parallele zu שֻׁדַּד (v. 1) steht (Cheyne). Dann ist

מִלְאוּךְ „sie füllten dich", womit das mascul. אִי (vgl. 20 6) als femin. angeredet wäre, mit Auswerfung der mater lectionis und Herübernahme des ו vor בְּמַיִם רַבִּים (v. 3) in מַלְאָכוֹ *sein Bote* oder מַלְאָכָיו *seine Boten* zu verbessern (vgl. Ps 107 23) und das Sof pasuk hinter רַבִּים zu setzen (so DUHM). Auch für v. 3 empfehlen sich DUHMs Vorschläge, nach LXX יְאוֹר, das als Glosse zu שִׁחֹר gemeint sein wird, sowie das wohl durch Dittographie der vorangehenden Buchstaben entstandene וַתְּהִי zu tilgen und im übrigen קְצִירוֹ und תְּבוּאָתוֹ mit auf den Hauptbegriff: „den meerbefahrenden sidonischen Kaufmann" bezüglichen Mascul.-suff. zu lesen. Bei שִׁחֹר ist doch wohl nicht an den שִׁיחוֹר an der Südgrenze des Stammes Ascher Jos 19 26, sondern an den Nil zu denken, der auch Jer 2 18 שִׁחֹר heisst und den auch die Glosse יְאוֹר darunter versteht. Dass die Phönizier auch mit ägyptischem Getreide handelten, ist nicht zu bezweifeln vgl. MAX MÜLLER Asien und Europa 359. סַחַר bedeutet *Erwerb, das Erworbene;* also: was die Völker erworben, wird das Einkommen der Sidonier, die Welthandel treiben. 4 *Vergehe vor Scham, Sidon, denn das Meer spricht: Nicht kreiste, noch gebar ich, Nicht zog ich Jünglinge auf, keine Jungfrauen brachte ich empor.* מָעוֹז הַיָּם *die Feste des Meeres* ist Glosse zu יָם (OLSHAUSEN, DUHM, CHEYNE), die die Beifügung von לֵאמֹר zur Einleitung der Rede nachgezogen hat; die Glosse stört aber den Zusammenhang und meint mit der „Feste des Meeres" Tyrus. Jedoch wenn Tyrus kinderlos dasteht, so braucht Sidon nicht vor Scham zu vergehen; und wollte man Sidon unter der „Meeresfeste" verstehen, so erhielte man die Gedankenlosigkeit, dass Sidon sich selber zum Vergehen vor Scham aufforderte. Nein! *das Meer* jammert über den Untergang der Bewohner von Sidon; jetzt ist es auf einmal kinderlos geworden und doch waren noch vor kurzem soviele da, die gleichsam aus dem Meere hervorgestiegen waren. Es ist hier an alte Mythen angespielt, die die Bewohner am Meeresgestade aus dem Meere geboren werden liessen; vgl. auch Dan 7 2 f. die aus dem Meere hervorsteigenden Tiere. Zu גִּדַּל und רוֹמֵם vgl. 1 2; Sidon erlebt das Gegenteil von Zion 54 1 66 7–9.

5 ist eine prosaische Glosse, welche daran erinnert, welch böses Omen die Niederlage Phöniziens für Ägypten ist. Die Glosse ist übrigens nicht einmal einheitlich; כְּשֵׁמַע צֹר erklärt das *Gerücht, das nach Ägypten dringt,* wie der Ergänzer v. 15–18 und die Überschrift v. 1ª, vom Gerücht über den Fall von Tyrus. Die Verbindung von כַּאֲשֶׁר mit folg. Substantiv ist ungrammatisch und daher שֵׁמַע mit GRÄTZ in יִשְׁמְעוּ zu verbessern.

Die zweite Strophe v. 6–9: Aufforderung zur Flucht nach den Kolonieen am Mittelmeer. 6 Zu תַּרְשִׁישׁ vgl. v. 1. 7 frägt der Dichter verwundert über den Wechsel des Geschicks von Sidon: *Ist das nun eure fröhliche* scil. Stadt, *deren Ursprung in die Urzeit fällt?* Zu קַדְמָה vgl. Hes 16 55; Sidon ist als Ṣiduna bereits in den Tell-el-Amarna-Tafeln genannt. Weitweg von der Heimat liessen sich die sidonischen Kaufleute nieder; die Macht und das Ansehen Sidons verschaffte denselben durch Handelsverträge den Schutz in der Fremde, sodass sie als גֵּרִים „Schutzbefohlene" der fremden Obrigkeiten ungestört ihrem Handel obliegen konnten; vgl. BERTHOLET Stellung zu den Fremden 40 f. Die Meisten dieser Kaufleute mochten nach längerem Aufenthalt in der Fremde in die Heimat zurückgekehrt sein und Sidon zu einer wohlhabenden und „fröhlichen" Stadt gemacht haben. 8 f. Frage und Antwort

wie in den Psalmen vgl. z. B. Ps 24 3 f. 8 10. Dass hier צֹר statt Sidon genannt ist, fällt auf; in der ganzen Elegie ist sonst überall צִידוֹן genannt, sodass hier nur eine vom Ergänzer vorgenommene Textänderung angenommen werden kann (vgl. auch zu v. 5) und mit Duhm צִידוֹן herzustellen ist. Sidon heisst הַמַּעֲטִירָה, das man als „Kronenspenderin“ erklärt und auf die von Sidon in seinen Kolonieen eingesetzten Könige bezieht, oder als innerlich kausatives Hiph. = „Kronen tragend“ fasst vgl. מַקְרִן „Hörner habend“ Ps 69 32. Doch wird man besser mit Renan הַמְעֻטָּרָה „die Gekrönte“ lesen und darin einen Hinweis auf die Vorortsstellung, die Sidon zur Zeit seines Falles in Phönizien einnahm, und auf die königliche Macht, die es über so viele Kolonieen ausübte, erblicken. *Ihre Kaufleute sind Fürsten, die Geehrtesten auf Erden:* כִּנְעָנֶיהָ, vielleicht כְּנַעֲנֶיהָ (?) zu lesen, plur. von כְּנַעֲנִי = „Händler“ Hi 40 30 Sach 11 7 11 14 21 fällt hier auf, da ja alle Sidonier Kanaaniter sind vgl. v. 11, und ist daher wahrscheinlich mit Duhm und Cheyne als Glosse zu סֹחֲרֶיהָ zu tilgen. **9** Zu dem Ratschluss Jahwes vgl. 19 12 17; hier ist es der Plan über die letzten Dinge, der darauf ausgeht, alles Hohe auf Erden zu erniedrigen, natürlich, wie zu ergänzen ist, um sein Volk zu erheben, bei dem ächten Jesaja ist es anders: da erniedrigt Jahwe alles Hohe in seinem Volke 2 12 ff. Als Schluss der ersten Zeile ist mit Duhm לְחַלֵּל גָּאוֹן (nicht גְּאוֹן) *zu Schanden zu machen die Hoffart* zu lesen; dann stellt man besser כָּל־צְבִי hinter הָקֵל und ersetzt das mit dem Schluss von v. 8 identische נִכְבַּדֵּי־אָרֶץ durch die ihm graphisch sehr nahe kommenden beiden ersten Wörter von v. 10, nur dass man ת für י liest und das Schluss-כ weglässt, also עֶבְרַת אָרֶץ erhält: *Zu verunehren alle Herrlichkeit, allen Übermut auf Erden.* Zu dieser von Duhm gegebenen Verbesserung s. auch zu v. 10; ferner vgl. die Parallele von עֶבְרָה und גָּאוֹן 16 6 und zum Ganzen Hes 28 1–10.

Die dritte Strophe v. 10–14: der totale Ruin Phöniziens. **10** Mit v. 10^a, das man übersetzt: „Überströme dein Land wie der Nil“, wäre nichts rechtes anzufangen; denn das Bild wäre schon sonderbar, und warum Tarschisch erst jetzt es thun wollte, sähe man nicht ein, da das unzerstörte Sidon doch kein Hindernis bot. Die Herübernahme von עברי ארצ zu v. 9 (s. d.) hilft auch v. 10 auf. Es bleiben von v. 10^a noch die Konsonanten כ כיאר[= ך], für die zwei letzten (אר) und das folgende בַּת giebt LXX πλοῖα d. i. אֳנִיּוֹת; somit ist mit Duhm entweder zu emendieren in בְּכִי אֳנִי בַת תַּרְשִׁישׁ *Weine, Flotte von Tarschisch* (אֳנִי als femin. gefasst, wie 33 29) oder entsprechend v. 1^b in בְּכוּ אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ *Weinet, ihr Tarschischschiffe.* Der Schluss von v. 10 sagt: „kein Gürtel mehr“; das passt weder zum traditionellen noch zum emendierten Text: Der Gürtel hindert ja die freie Bewegung „das Überströmen“ nicht, er befördert sie und seine Entfernung macht wehrlos Hi 12 21; die Bedeutung „Fessel“ oder „Damm“ aber ist nur eigens für unsere Stelle vermutet, bessert die Sache jedoch nicht. Man verbessere wieder mit Duhm nach Ps 107 30 in מָחוֹז = Hafen, und der Sinn ist vortrefflich: Weinet, ihr Tarschischschiffe, *keinen Landungsplatz habt ihr mehr!* Jetzt allein passt auch **11**: *Seine Hand hat er* d. h. nach v. 9 u. 11^b Jahwe *ausgereckt über das Meer, Reiche ins Wanken gebracht,* Jahwe hat *Befehl gegeben über Kena'an* d. h. hier im engern Sinn: die Phönizier

und ihre Kolonieen, *seine Festen zu zerstören.* Zu יָם vgl. v. 4, zu לְהַשְׁמִיד = לְשַׁמֵּד 3 8; מָעֻזְנֶיהָ ist nicht phönizisch, sondern Fehler für מָעֻזֶּיהָ Ges.-Kautzsch[26] § 200. **12** וַיֹּאמֶר ist prosaische Glosse, die das Folgende unrichtig als Jahwes Wort, als seinen Befehl vgl. צִוָּה v. 11 auffasst, während der Dichter die Elegie selber spricht. Ebenso ist בְּתוּלַת, das den zweiten Teil des Verses sehr verlängert und in LXX fehlt, ein sekundäres Element im Text. Durch die Eroberung ist Sidon, „die Gekrönte" הַמַּעֲטִירָה v. 8, eine Vergewaltigte, Geschändete הַמְעֻשָּׁקָה geworden; mit ihrem Jubel und ihrer Freude hat es ein Ende. Die Stellung von כִּתִּיִּים (so Kětib), das hier der Name des Landes sein muss, ist nicht sehr gut; man wird es mit Haupt hinter עִבְרִי setzen oder mit Cheyne כִּתִּימָה (vgl. כַּשְׂדִּימָה = nach Chaldaea Hes 11 24) lesen: *Auf! zieh hinüber nach Cypern! auch dort findest du keine Ruh.* **13** Ein Rest der zu erwartenden Begründung von v. 12bγ findet sich in den zwei letzten Worten: *er machte es zum Trümmerhaufen;* das Suffix ־ָה in שָׂמָהּ weist am ehesten auf ein Substantiv wie „Land" im Anfang der Zeile. Es ist daher zu vermuten, dass הֵן אֶרֶץ richtig ist, und alles wird klar, wenn für כַּשְׂדִּים mit Meier כִּתִּיִּים einzusetzen ist. Nur ist die Verderbnis von כִּתִּיִּים in כַּשְׂדִּים nicht leicht; doch wird sie anzunehmen sein, wenn man nicht vermuten will, es habe einst הֵן אֶרֶץ כִּתִּים הִשְׁמִיד in der abgekürzten Form הֵן אֶרֶץ כ״ הִשְׁמִיד dagestanden und aus כ״ השמיד sei כַּשְׂדִּים entstanden: *Siehe das Land der Kittäer hat er verheert, es zum Trümmerhaufen gemacht.* Das Übrige ist Glosse, schon das זֶה spricht dafür, das so oft Glossen einleitet vgl. Ex 32 1 Jdc 5 5 I Reg 14 14; die Glosse selbst hat aber, nachdem sie in den Kontext aufgenommen war, noch Vermehrungen und Änderungen erlitten. Sie lautete ursprünglich, auf כִּתִּים bezüglich: זֶה הָעָם אֲשֶׁר יְסוּדָה לְצִיִּים [resp. לְצִדֹנִם] הֵקִימוּ בַחוּנָיו עָרָיו וְאַרְמְנוֹתָיו = *das ist das Volk, das eine Kolonie der Seefahrer [*resp. *der Sidonier] ist, welche seine Warten, Städte und Paläste errichteten.* צִיִּים sind hier nicht „Wüstentiere", sondern „Schiffer" wie Num 24 24 Dan 11 30, בַחוּנָיו die ersten Ansiedlungen, die „Seewarten", עָרָיו „seine Städte" ist in עוֹרְרוּ „sie störten auf" oder „sie legten bloss" verdorben. Diese Bemerkung, welche die Cyprioten als eine der sidonischen Kolonieen bezeichnen wollte, wurde missverstanden: man las אַשּׁוּר יְסָדָהּ „Assur hat es gegründet", und schliesslich kam לֹא הָיָה = „es war vorher nicht" (nicht = „es ist zu nichte geworden") in den Text. Diese Auffassung Duhms erklärt am ehesten die Entstehung des Textes; besseres bringen auch Cheyne, der nur זֶה הָעָם לֹא הָיָה אַשּׁוּר = „dies (nämlich die Chaldäer) war das Volk, es war nicht Assyrien (das die Stadt zerstörte)" als Glosse ausscheidet, und Kittel nicht bei, da יָסַד nirgends, auch Hab 1 12 Ps 104 8 nicht, die Bedeutung „anweisen" hat. Zu der Unverständlichkeit der Glosse im jetzigen Zusammenhang vgl. übrigens die Übersetzung und die Anmerkungen zu v. 13 bei Kautzsch. **14** Die Aufforderung zur Klage v. 1 ist nun vollauf begründet, wirkungsvoll schliesst daher die Wiederholung derselben die Elegie ab.

Um die Entstehungszeit dieser Elegie zu bestimmen, ist einmal daran festzuhalten, dass es sich um eine Zerstörung von Sidon und nicht von Tyrus handelt und dass Sidon auch nicht, wie Guthe bei Kautzsch übersetzt, Phönizien überhaupt bezeichnet vgl. bes. v. 12. Es fallen somit von vornherein die Eroberungen von Tyrus ausser Betracht. Ferner ist zu beachten, dass Sidon zur Zeit ihres Falles Vorort von Phönizien war v. 8, dass die

Einwohner in grosser Anzahl vertilgt wurden v. 2 4, dass das Unglück rasch hereinbrach v. 1^b und dass auch Cypern in Mitleidenschaft gezogen wurde v. 12f. Diesen Postulaten entspricht nun keine der Eroberungen Sidons aus der Lebenszeit Jesajas, die nämlich nicht mit einer Verwüstung endeten, aber auch nicht die Einnahme, Ausplünderung und Verwüstung durch Asarhaddon im Jahre 678 v. Chr., da die Einwohnerschaft ins Exil geführt, nicht niedergemacht und Cypern nicht angegriffen wurde (vgl Pietschmann, Gesch. Phön. 302), sondern nur die Zerstörung, die Sidon im Jahre 348 v. Chr. durch Artaxerxes III. Ochus erlitt, als Sidon durch den Verrat des Königs Tennes unerwartet rasch in die Gewalt des Feindes geriet, 40000 Menschen der Rache Ochus' zum Opfer fielen und auf Befehl des persischen Königs auch Cypern unterworfen wurde (vgl. Judeich Kleinasiat. Studien 175 250f.; Justi Gesch. Pers. 138). Dass in der persischen Zeit Sidon vor Tyrus den Vorrang hatte, ergiebt sich aus Herodot VII 98 und bes. VIII 67. Es ist daher Duhm durchaus beizustimmen, dass die Elegie auf den Fall Sidons im Jahre 348 v. Chr. gedichtet ist. In das 4. Jahrh. weist auch viel eher, was v. 8 u. 9 über Jahwes Ratschluss gesagt ist (vgl. zu v. 9), als in die Zeit Jesajas, auf den nichts in der ganzen Elegie und ihrer Art mit Bestimmtheit führt, weshalb auch die Annahme Cheynes und Kittels zu verwerfen ist, die Elegie gehe auf eine jesajanische später überarbeitete Grundlage zurück, in welcher der Prophet den Fall von Tyrus (!) geweissagt (!) habe.

b) 23 15–18 Der neue Aufschwung von Tyrus.

Eine spätere Ergänzung, welche die Elegie auf Sidon als eine Prophetie auf Tyrus fasst; sie ist in Prosa geschrieben, enthält aber in v. 16 ein Citat aus einem Liede.

15 Auch hier leitet die bekannte Formel: *An jenem Tage geschiehts* den Zusatz ein, bestimmt aber den Ausgangspunkt für die nachher genannte Frist von siebenzig Jahren und nicht den Zeitpunkt, da das folgende geschehen soll. *Siebenzig Jahre wird Tyrus vergessen sein,* die Zahl hat der Ergänzer Jeremia entnommen, der nicht nur für Juda, sondern auch für die umliegenden Länder eine Verwüstung von siebenzig Jahren prophezeit hat Jer 25 9–11 29 10. Die siebenzig Jahre sollen aber nicht mathematisch genau gerechnet werden, darum wird hinzugefügt: *gleich den Tagen eines Königs* d. h. solange ein und derselbe König resp. eine und dieselbe Dynastie (vgl. Dan 7 17) regiert, also bis ein anderer König aufkommt, der die Politik seines Vorgängers nicht fortführt, von dem Hass gegen Tyrus nichts mehr weiss, wie der neue Pharao Ex 1 8 von Joseph. וְנִשְׁכַּחַת ist aramäischartige 3. pers. fem. Sing. Perf. für וְנִשְׁכְּחָה und nicht Particip, das Ges.-Kautzsch^{26} § 44f., 116p vorgezogen wird. **16** Nach siebenzig Jahren wird es Tyrus ergehen, wie es in dem Liedchen heisst, das eine vergessene Buhlerin zu neuen Anstrengungen, sich Kundschaft zu verschaffen, aufruft: *Nimm die Leier, Durchkreise die Stadt, Vergessene Buhlerin! Spiele aufs schönste, Singe laut, Dass man deiner gedenke!* Der leichtfüssige Rhythmus, der zu solchen Liedchen wohl passt, ist nicht zu verkennen. סָבַב ist = *durchkreisen* wie Cnt 3 3; תִּזָּכֵרִי hat aber schwerlich, wie Jacob ZATW 1897, 77 annimmt, den Sinn von „gerühmt" oder gar von „hereingerufen werden". **17** Dann wird nämlich Jahwe Tyrus *in Gnaden heimsuchen,* vgl. für die Bedeutung von פָּקַד die schon zu den siebenzig Jahren angeführte Stelle Jer 29 10; und das Ergebnis dieser freundlichen Heimsuchung ist das זָנָה von Tyrus, d. h. dass Tyrus wieder mit allen Reichen auf dem Erdboden Verkehr hat. זָנָה *Hurerei treiben* wird von Hosea Cap. 1 u. 2 an (vgl. bes. Hes 16 und 23) in übertragenem Sinn = *Abgötterei treiben, mit den fremden Göttern sich einlassen* gebraucht; dieser Sinn ist hier abgeschliffen zu der Be-

deutung *Verkehr haben,* ein besonders ehrendes Wort für „Handel treiben“ wird es darum nicht gewesen sein. Auch in אֶתְנַנָּה *Buhlerlohn,* das v. 18 durch סַחְרָהּ erklärt wird, wirkt das Bild, zu dem das Citat v. 16 führte, noch nach. In v. 17 u. v. 18 wird übrigens אֶתְנַנָּהּ mit הָ— als Suffix zu lesen sein. **18** Der Buhlerlohn der Kedeschen gehörte in den Schatz der Tempel, an denen sie sich prostituierten, und noch das Dtn 23 18f. lehnte solche Gaben für den Tempel in Jerusalem ab; aber für den Ergänzer schadet der Name nichts mehr, אֶתְנַן und קֹדֶשׁ sind für ihn nicht inkompatibel, so wenig als die Namen קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה und das Treiben dieser „Heiligen“ oder „Geweihten“ in der alten Zeit. קֹדֶשׁ heisst nur „Weihegabe“, das Judentum kehrt eben teilweise zum alten Heidentum zurück; die Ethik spricht nicht mehr mit, wie bei den Propheten (vgl. auch das Korban im NT Mk 7 11), wenn nur der Gewinn des tyrischen Welthandels den Juden zu gute kommt, dass sie sich satt essen und herrlich kleiden können; vgl. zu עָתִיק *altehrwürdig, stattlich, herrlich* Prv 8 18. Die Juden sind ja die Priester der ganzen Welt 61 5 f., die Heiden ihre Diener und Sklaven und nach Jerusalem strömen die Gaben der Völker zusammen 45 14 Hag 2 7–9 und bes. Jes 60 11 18 17.

Der Ergänzer, der v. 1–14 auf Tyrus bezog, sah die Erfüllung der von ihm als Prophetie gefassten Elegie in dem Falle von Tyrus unter Alexander dem Grossen 332 v. Chr. Damals wurde in der That Tyrus' Macht gebrochen, der beste Teil ihres Handels ging auf Karthago über und in dem neugegründeten Alexandria entstand eine mächtige Rivalin. Aber Tyrus hat sich unter der Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden doch wieder einigermassen erholt. Schon 275 oder 274 v. Chr., keine siebzig Jahre nach der Eroberung 332 v. Chr., beginnt es eine eigene Ära (Schürer Gesch. des jüd. Volkes[3] II 74) und auch Sach 9 2 3 beweist für ein neues Aufblühen von Tyrus. Diese neue Blütezeit hat der Ergänzer im Auge, den wir wohl in das 2. Jahrh. zu setzen haben; er wird auch die Überschrift v. 1ª beigefügt und v. 8 צִידוֹן in צֹר geändert haben.

14) Cap. 24–27 Das Weltgericht.

Seitdem auch Franz Delitzsch (Messian. Weissag. 1890, 143—145) dieses „grosse Finale“ hinter Deuterojesaja gestellt hat, darf man sicher sein, dass die historische Auffassung mit Recht schon längst diese Capitel Jesaja abgesprochen hat. Die Gründe sind auch zu augenscheinlich, um hier zum Voraus dargelegt zu werden; sie werden sich bei der Erklärung von selber darbieten. Die Frage bleibt nur die, wie weit man hinter Deuterojesaja hinabzugehen habe. Die Antwort setzt aber eine genaue Ausscheidung der sekundären Elemente voraus; diese hat Duhm so sicher vollzogen, dass ihm Cheyne nur beistimmen konnte und dass man blos in Bezug auf 27 7–11, wo Duhm noch schwankte, bestimmter wird urteilen dürfen (s. unten die Auslegung). Als ursprüngliche Bestandteile der Apokalypse, als welche sich das Ganze ohne die Zuthaten ausweist, ergeben sich Cap. 24 25 6–8 26 20—27 1 27 12 13. Die Entstehungszeit wird, je nachdem man sich mit allgemeineren Andeutungen auch auf entferntere Ereignisse begnügt oder bestimmte Hinweisungen auf näher liegende Thatsachen erkennt, entweder in das vierte Jahrhundert, wenn nicht schon ans Ende des fünften oder in noch frühere Zeit, oder in die Zeit des Johannes Hyrkanus um 128 v. Chr. verlegt. Auf das vierte Jahrh. vereinigen sich Vatke, der sich in seiner 1886 herausgegebenen Einleit. ins AT S. 623 für die Zeit nach der Zerstörung Sidons durch Artaxerxes Ochus (348 v. Chr.) ausspricht, während er 1835 in seiner Bibl. Theol. S. 550 die Makkabäerzeit vorgezogen hatte, Hilgenfeld, der die ersten Jahre Alexanders des Grossen nach der Eroberung von Tyrus, also nach 332 v. Chr. annimmt, Smend, der in Bezug auf die Zeit im Allgemeinen zu Hilgenfelds Ansicht neigt, und besonders Cheyne, der als das wichtige Ereignis, durch das die Hoffnungen der jüdischen

Diaspora belebt wurden (24 14–16), den Übergang Alexanders des Grossen über den Hellespont ansieht und so auf das Jahr 334 v. Chr. kommt. Dagegen vertritt Duhm die Ansicht von der Entstehung der Apokalypse in der Mitte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr., und diese Ansicht verdient den Vorzug, weil sie nicht nur der vorausgesetzten Situation besser entspricht, sondern auch den Theologumenen der Apokalypse gerechter wird (s. die Erklärung und die Bemerkungen am Schlusse). Jedenfalls kann die Geschichte des Kanons dagegen kein Veto einlegen, da sie sich nach dem Befunde des Textes zu richten hat und nicht umgekehrt; vgl. auch zu 19 16–25. Über die späteren Zuthaten vgl. an den betreffenden Stellen.

a) 24 1–23 Die Weltumwälzung, das Gericht über das Heer der Höhe und die Könige der Erde und die Niederlassung Jahwes auf Zion in sichtbarer Herrlichkeit.

Der Abschnitt enthält eine ausserordentliche Fülle von Lautspielen: Allitteration, Assonanz und Reim, auf die nicht immer im Besonderen hingewiesen zu werden braucht. Der Verf. erwartet die Umwälzung aller Dinge, wie הִנֵּה = *bereits*, *demnächst* zeigt, in nächster Nähe, nicht erst „an jenem Tage", kennt aber die Nöte und Wehen, welche dieselbe mit sich bringt, um die Zeit des Heils herbeizuführen v. 14–21.

1—3 die allgemeine Ankündigung der demnächst erfolgenden Weltumwälzung. **1** Jahwe *entleert* und *verheert* die Erde vgl. Na 2 11, sodass sie ein anderes Aussehen bekommt und ihre Bewohner zerstreut werden, wie einst am Anfang der Geschichte der Menschen Gen 11 8; vgl. Apk Joh 6 12–17. Die Welt kehrt vor ihrer Erneuerung zum Chaos zurück: In der Menschenwelt **2** verschwindet jede sociale Ordnung und löst sich alles in Anarchie auf, vgl. 3 1–5 Hes 38 21[b] Koh 10 6; das bedeutet הָיָה mit folgendem doppelten כְּ und nicht bloss: Es ergeht einem wie dem andern. עָם gegenüber von כֹּהֵן hat den Sinn von *Laie*, und der Priester steht an der Spitze als der Angehörige der angesehensten Volksklasse in der jüdischen Gemeinde vgl. Esr 10 5. Zu אֲדֹנָיו vgl. 1 3; כַּגְּבִרְתָּהּ hat gegen die Grammatik wegen des Gleichklangs mit den übrigen Substantiven den Artikel, also כַּג' statt כְּג' vgl. Ges.-Kautzsch 26 § 127 i; für נֹשֵׂא bieten einige Manuscripte das richtige נֹשֶׁה. **3** In der Natur tritt Öde und Leere ein vgl. v. 16[b]–20. תִּבּוֹק und תִּבּוֹז stehen wegen des Reimes mit הִבּוֹק und הִבּוֹז statt des regelrechten Niph'als תִּבַּק und תִּבַּז von בָּקַק und בָּזַז. Jahwe hat *dieses Wort* gesprochen, diese Ankündigung gegeben; der Verf. denkt an Prophetenworte, an Hesekiel, der den Feind aus dem Norden vorhersagte z. B. Hes 38 39, bes. 38 19 20, und an ähnliche Stellen vgl. Hag 2 6 f. 21 Jo 2 20 u. a.

4—12 die Vorzeichen der kommenden Weltumwälzung in der Gegenwart: die allgemeine Erschlaffung und Todesmüdigkeit der Welt; alle Lebenskraft und Lebenslust ist verschwunden und eine düstere Stimmung liegt auf der Menschheit. **4** Die Welt ist an einem Wendepunkt angelangt: *Es welkt, verfällt die Erde,* nicht das Land Juda, wie das mit הָאָרֶץ in Parallele stehende תֵּבֵל beweist; *Es verwelkt, verfällt die Welt* (Duhm). Für „die höchsten Spitzen des Erdenvolkes" wird, da es sich hier noch um die Welt selber und nicht um die Menschen darin handelt, mit Gunkel (Schöpf. und Chaos S. 48) besser zu lesen sein: מָרוֹם עִם־הָאָרֶץ *es verwelkt der Himmel* (vgl. v. 18 21) *samt der Erde.* אָבַל und אֻמְלַל stehen auch 33 9 Hos 4 3 Jo 1 10 nebeneinander. **5** Nominalsatz, mit וְ eingeleitet, giebt den Grund an: *Da die Erde entweiht*

ist durch die Übertretungen ihrer Bewohner. Wie das heilige Land durch die Sünde, bes. durch Blutvergiessen, Ehebruch und Götzendienst, entweiht wird Num 35 33 Dtn 21 1–9 Jer 3 1 Ps 106 38, so auch die ganze Erde, weil die Menschen die ihnen gegebenen Gesetze, Satzungen und die ewige Ordnung gebrochen haben. Auch den Heiden war Gottes Ordnung gegeben vgl. auch Ps 9 18 22 27; im besonderen denkt der Verf., der den Priesterkodex kennt, an den noachitischen Bund und die dort der Menschheit auferlegten Ordnungen in Bezug auf das Blutvergiessen s. 26 21 Sach 9 7 und vgl. Gen 9 1ff. **6** Infolge der Schuld liegt ein Fluch auf der Erde vgl. Jer 23 10 Sach 5 3 Dan 9 11, und der zeigt sich in dem Dahinschwinden ihrer Bewohner: der Fluch *frisst* und die Bewohner חָרוּ *brennen*, was man entweder = von Fieberglut (vom Gift des Fluches krank) verzehrt werden oder in Erinnerung an Jo 1 18–20 in wörtlichem Sinne: „von der Hitze ausgedörrt werden“ vgl. Apk Joh 16 8 f. zu verstehen hat. Unnötig ist es, statt חָרוּ mit Grätz, Oort, Cheyne חָדְלוּ „sie hören auf“, „nehmen ab“ zu lesen. Unter dem Fluche *leiden* וַיֶּאְשְׁמוּ natürlich die Menschen und nur wenige sind mehr da vgl. 16 14 33 8, auch 24 13 und Apk Joh 9 5 18. Mit **7** beginnt die speciellere Schilderung der Gegenwart zur Begründung der vorher gezeichneten allgemeinen Verstimmung in der Welt. Die Lebenslust ist verschwunden; das sieht der Verf. in seiner Umgebung. תִּירוֹשׁ *Most* steht für die Trauben, aus denen er gewonnen wird. Selbst die שִׂמְחֵי לֵב d. h. *die Frohmütigen*, die ein frohes Temperament und heiteres Gemüt haben und selbst zur Freude geneigt sind, wo andere schwarz sehen, sind jetzt traurig. **8** Von Äusserungen der Lebenslust vernimmt man nichts mehr; v. 8^b ist v. $8^{a\alpha}$ so ähnlich, dass beides nur Varianten eines Sätzchens sein könnten (Duhm). **9** Wohl trinkt man noch Wein, aber er schmeckt bitter. Fröhlichkeit giebt es nicht mehr, dass man beim Weine sich singen liesse; בַּשִּׁיר *mit Lied* bedeutet unter Begleitung von Lied vgl. 5 12 Neh 12 27. **10** Jerusalem ist eine öde stille Stadt geworden; proleptisch heisst sie, was sie durch Belagerung und Zerstörung der Mauern geworden ist, eine קִרְיַת־תֹּהוּ eine Stadt des Chaos, der Öde: ihre Mauern sind gebrochen und ihre Häuser verschlossen, da es an Bewohnern fehlt und man jedenfalls angenehme Besuche nicht erwartet. **11** Auf den Gassen ertönt Geschrei um den Wein d. h. um die verwüsteten Weinberge vgl. 32 12. עָרְבָה *es ist Abend geworden mit aller Freude* ist zu seltsam; auch Jdc 19 9 wird לַעֲרוֹב für לַעֲרֹב zu lesen sein, sodass hier die einzige Stelle wäre, wo עָרַב den Sinn von „Abend werden“ hätte. Man lese daher dem parallelen folgenden גָּלָה entsprechend עָבְרָה: *weggezogen ist alle Freude, Fortgewandert der Jubel der Erde;* vgl. Gen 37 28. **12** Geblieben ist eine verwüstete Stadt, eine Stadt, deren *Thor in Trümmer geschlagen* ist.

In der Schilderung v. 10–12 kann es sich nur um Jerusalem handeln; jede andere Stadt müsste näher bezeichnet werden. Wie πόλις Athen, urbs Rom, so ist עִיר Jerusalem. Die Zerstörung Babels (Kittel) wäre kein Grund zu Unmut und trübseliger Stimmung v. 7–9 vgl. Ps 137 8f. Auch sind nicht verschiedene Städte gemeint, etwa, wie Cheyne annimmt, Sidon, das von Artaxerxes Ochus 348 v. Chr. zerstört wurde, und Jerusalem, dessen Zerstörung durch diesen Perserkönig nicht sicher ist. Jerusalems Not ist ein Symptom der Nähe der letzten Zeit, und unsere Schilderung geht auf den Zustand, in dem sich Je-

rusalem zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I. (134—104 v. Chr.) befand. Antiochus VII. Sidetes hatte nämlich gleich im ersten Jahre des Johannes Hyrkanus Judäa verwüstet, dann Jerusalem nach ungefähr einjähriger Belagerung, während welcher viele Hungers starben, zur Übergabe gezwungen; die Juden mussten eine hohe Geldsumme zahlen, Geisseln stellen, dazu wurden erst noch die Mauern der Stadt geschleift und Hyrkan musste bald darauf den Syrern Heeresfolge leisten im Kriege gegen die Parther. Offenbar hatten es die Juden der Intervention der Römer zu danken, dass die Friedensbedingungen nach dem unglücklichen Kriege nicht noch härter waren. Vgl. Josephus Ant. XIII, 8 2–4; Schürer Gesch. des jüd. Volkes I, 205—208 und Duhm. Dass unter solchen Umständen Jerusalem, das schon 165 v. Chr. nach I Mak 3 45 „unbewohnt wie eine Wüste" und ohne jeden Klang von Flöte und Zither war, einer „Stadt der Öde" glich und eine trübselige Stimmung auf der Bevölkerung lastete, ist zu begreifen.

13 beginnt wieder die Weissagung. Was der Verf. erlebt und in v. 4–12 geschildert hat, ist nur der Anfang des Gerichts. Wie 17 6 gesagt ist, dass beim Gericht über Israel auf die Ernte noch die Nachlese folgt, so wird es kommen beim Gericht über die Erde: die Menschheit muss noch mehr decimiert werden. Darum sind auch die Jubelstimmen, die der Verf. vom Westen und vom Saume der Erde her über ein soeben eingetretenes Ereignis v. $14–16^{a}$ vernimmt, nicht am Platze; ganz anderes hat er dem gegenüber zu vermelden v. 16^{b}–20. **14** הֵמָּה *jene* steht einmal im Gegensatz zu dem Ich des Dichters v. 16 (vgl. Jer 17 18 Ps 120 7), dann aber auch, weil sie entfernt von ihm wohnen; sie jubeln ja מִיָּם *vom Meer her* d. h. von Westen her. Es sind offenbar Juden der Diaspora im Westen, sei es nun an der asiatischen Meeresküste und auf den vorliegenden Inseln oder selbst in Ägypten. „Jene" sehen die Situation anders an als der Verf., sie jubeln über ein Ereignis, in dem sie Jahwes Hoheit, eine herrliche Gottesthat, erkennen vgl. Ex 15 1 21, und das ihnen als der Anfang der Rettung erscheint. **15** citiert wörtlich, wie jene jubeln: עַל־כֵּן gehört zum Citat, bezieht sich also auf das, was im citierten Gedichte voranging. בָּאֻרִים kommt nur hier vor und ist sehr unsicher; man übersetzt gewöhnlich *in den Lichtgegenden* und versteht darunter die östlichen oder nordöstlichen Gegenden, wozu dann אִיֵּי הַיָּם *die* westlichen *Inseln des Meeres* sehr gut passt, sodass das Lied dazu auffordert, der im Osten erhobene Jubel solle im Westen seinen Widerhall finden vgl. 42 10f. Diese Fassung ist besser als die naheliegende, auch von Cheyne gebilligte Konjektur בָּאִיִּים „auf den Inseln" oder „an der Küste" und als die übrigen Verbesserungsvorschläge: בָּאֻמִּים „unter den Nationen", בֶּהָרִים „auf den Bergen", בָּאֹרִים = בַּיְאֹרִים „an den Nilen". **16^{a}** Eine ähnliche Stimme hört der Dichter in Gesängen *vom Saume der Erde,* das sowohl Äthiopien (Duhm) wie Persien (Kittel) bezeichnen kann und das Cheyne nach LXX in den Plural מִכְּנְפוֹת Hi 37 3 ändert, indem er annimmt, dass das Abbreviationszeichen bei מכנפ׳ von dem Schreiber übersehen sei. צְבִי לַצַּדִּיק *Herrlichkeit dem Gerechten!* d. h. dem gerechten Volke, dem Volke der Thora 26 2 Hab 1 4 13 2 4. Nun beginnt die Zeit des Sieges, die Glanzzeit der Juden!

Das Ereignis, in welchem diese Stimmen „die Hoheit Jahwes", „die Ehre und den Ruhm des Gottes Israels" v. 14f. und eine Rechtfertigung und Verherrlichung für „den Gerechten" v. 16 erblicken, wird nicht genannt. Diesen Andeutungen aber entspricht der Zug Alexanders des Grossen über den Hellespont (Cheyne) viel weniger als der Tod An-

tiochus' VII. Sidetes im Partherkriege 128 v. Chr. (Duhm). Darin konnten die Juden ein Gericht über ihren Feind erblicken, den, wie einst den Pharao im Schilfmeer, die Katastrophe traf, während Johannes Hyrkanus gerettet wurde. Thatsächlich ist auch von da an Judäa von Syrien völlig unabhängig gewesen.

16^{b} Anders urteilt unser Dichter. Nein! sagt er, nicht צְבִי, sondern רָזִי, nicht *Sieg,* sondern *Siechtum,* nicht Anbruch der *Glanzzeit,* sondern Fortschritt der *Krankheit; wehe mir!* Das begründet er durch die Prophezeiung: *Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.* בֶּגֶד *Raub, Gewaltthat* ist Nomen von בָּגַד *rauben* wie 21 2. Der Prophet sieht den Zug der Völker gegen Jerusalem voraus, der nach Hes 38f. kommen muss und das Endgericht einleitet; er sieht, wie die Parther nun freie Bahn haben, und schildert zunächst v. 16^{b}–18^{a} die geschichtlichen Ereignisse bei dem bevorstehenden Völkersturm. **17** findet sich wie **18**^{a} mit geringen Abweichungen in der Anwendung auf Moab Jer 48 43 f.; doch ist die Stelle dort eingeschoben und schon um der Wortspiele willen hier ursprünglich. Möglich aber ist, dass mit Duhm nach Jer 48 und LXX קוֹל und תּוֹךְ in v. 18 sekundär sind. Im Gefolge der Plünderung kommen über die Bewohner der Erde alle möglichen Nöte: *Grauen, Grube* und *Garn.* Zu dem Bilde vgl. Am 5 18–20, zum Ausdruck Thr 3 47.

18^{b}**—20** die physikalischen Vorgänge beim Weltgericht. All den Nöten v. 16^{b}–18^{a} ist nicht zu entrinnen; denn eine Weltumwälzung und Erderschütterung tritt ein: *die Fenster des Himmels* (vgl. II Reg 7 19 Mal 3 10 Gen 7 11 8 2) *öffnen sich*; eine neue Sintflut bricht herein, nur noch ärger als in den Tagen Noahs; während damals die Erde nicht zertrümmert wurde, will sie nun selbst aus den Fugen, darum ist auch nicht von den unterirdischen Wassern die Rede, sondern erbeben die Grundfesten der Erde. **19** Die Erde gerät in ihrem Inneren in Bewegung, sie will zerbersten und kommt ins Wanken und Schwanken. Zu lesen ist רֹעַ für רֹעָה und אֶרֶץ für הָאָרֶץ, beidemal ist das überflüssige ה aus unrichtiger Dittographie entstanden. Das Verbum רֹעַ und הִתְרֹעֲעָה von רעע ist Aramaismus für das hebr. רצץ *zerbrechen, brüchig werden.* Unnötig ist es, mit Cheyne für פּוֹר הִתְפּוֹרְרָה *in Zuckungen zuckt die Erde* zu lesen פָּרוֹק הִתְפָּרְקָה „auseinandergerissen wird die Erde“ vgl. Hes 19 12. **20** Die Erde taumelt wie ein Betrunkener vgl. 29 9 und schwankt wie eine Hängematte vgl. 1 8. *Schwer lastet auf ihr ihr Vergehen* vgl. v. 5; das auf ihr vergossene Blut, das sie 26 21 wieder herausgiebt, um dann gereinigt zu sein, wirkt wie ein Gift für sie, so dass sie wie von giftiger Krankheit geschüttelt wird. „Sie fällt und steht nicht wieder auf!“ ist ein Citat aus Am 5 2 und zwar vielleicht nicht vom Dichter selber eingefügt. „Man kann dieser Darstellung der „Wehen“ des Gerichts in v. 18^{b}–20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes אֶרֶץ, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Krampf der grossen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stossen, Schwanken der ungeheuren Fläche. Und grossartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Scene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, dass die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist“ (Duhm). Aber diese Nöte sind nicht das Ende, es sind die

„Wehen“ des Gerichts und damit auch der herrlichen Endzeit. Der Dichter, der den Optimismus jener Stimmen vom Saume der Erde nicht teilt und über die Weltlage recht pessimistisch denkt, ist doch ein Optimist, wenn er auf das Ziel der Wege Gottes sieht: das ist das Heil der Welt, nicht ihr Untergang.

21—23 Das Gericht und Jahwes Herrlichkeit auf Zion. **21**f. Das Gericht ergeht über die Gewalten in der Höhe und auf Erden und zerfällt in zwei Akte (vgl. v. 22). Jahwe sucht heim das *Heer der Höhe,* das sind die übermenschlichen Mächte, die im NT ἀρχαί Rm 8 38 Kol 1 16, δυνάμεις Mt 24 29 Lk 21 26, ἐξουσίαι (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) Eph 3 10 (τοῦ ἀέρος) Eph 2 2 (τοῦ σκότους) Kol 1 13, θρόνοι Kol 1 16, κυριότητες Eph 1 21 Kol 1 16 heissen, die aber schon als die Patrone und Leiter der Weltvölker und als die Vorsteher der verschiedenen Regionen und Sphären des Weltalls aus Daniel, der ungefähr vierzig Jahre vor unserer Apokalypse geschrieben ist, und besonders aus den Teilen des Buches Henoch bekannt sind, welche mit Cap. 24 ziemlich gleichzeitig sein werden. Wie sich das Gebiet Jahwes von Israel und Palästina auf die ganze Menschenwelt und Natur ausdehnte, so ist auch aus dem Gericht über das Volk bei den alten Propheten nachher ein Völkergericht und nun bei unserem Apokalyptiker ein umfassendes Weltgericht geworden, in das auch die Geister und Mächte der überirdischen Sphären einbezogen werden. **22** Das Heer der Höhe und die Weltkönige werden abgesetzt und ins Gefängnis gelegt, wo sie verbleiben bis zum zweiten Akt des Gerichts, dem definitiven Endgericht, das nach geraumer Zeit erfolgt. Für אֲסֵפָה אַסִּיר ist zu lesen אֹסֶף הָאַסִּיר vgl. 33 4 = *wie man Gefangene einsteckt,* und בּוֹר *Grube* zeigt, dass das Gefängnis wie bei Henoch (z. B. 10 6 13 vgl. auch II Pt 2 4 Jud 6) unter der Erde gedacht ist. Schon Hesekiel hat das Gericht in zwei Akte zerlegt, aber bei ihm ist der zweite die Niederwerfung Gogs d. h. der Räuber, die von Norden heranziehen vgl. zu Hes 39 8. Hier dagegen ist der Völkersturm die Einleitung des ersten Aktes und erst nach einer geraumen Zeit erfolgt das Endgericht und völlige Aufrichtung des herrlichen Gottesreiches; auch darin stimmt unsere Apokalypse auffallend mit Henoch 91 12–17 überein. Das יִפָּקֵדוּ darf trotz dem juristischen Grundsatz „ne bis in idem“ nicht in anderem Sinne als v. 21, also nicht im Sinne von einer Heimsuchung in Gnaden, sondern nur im Sinne von zur Strafe ziehen genommen werden. **23** Nach diesem letzten Akte beginnt das herrliche Reich Jahwes der Heere; Sonne und Mond, hier poetisch (wie 30 26) ***das Glühlicht*** und ***die strahlend Weisse*** genannt, verschwinden vor Gottes Glorie vgl. 60 19f. Jahwe ist das ewige Licht, wenn seine מַלְכוּת auf Zion beginnt vgl. 4 5 und sein כָּבוֹד, wie einst auf dem Sinai Ex 24 9–18, vor den Ältesten, den Spitzen der Gemeinde der Juden, leuchtet; vgl. Apk Joh 21 11 23 24. Von der Dauer der Zwischenzeit, die in der Apk Joh 20 3–15 auf tausend Jahre bestimmt ist, und von dem, was während derselben geschieht, ist hier nichts gesagt.

Nach Cap. 24 ergiebt sich für die Situation der Gegenwart des Verfassers der Apokalypse folgendes Bild: Die Welt ist zum Tode matt, alle Lebenslust ist verschwunden; Jerusalem liegt öde und der Menschen sind wenige. Allerdings ist soeben ein Ereignis eingetroffen, das unter den Juden am Rande der Erde Hoffnungen erweckt, welche aber

der Verf. nicht teilen kann. Das Ereignis ist der Tod Antiochus' VII. Sidetes 128 v. Chr., der Judäa verheert und Jerusalem eingenommen hatte. In naher Zukunft erwartet der Verf. die längst von den Propheten vorausgesagte Weltumwälzung: zunächst stehen den Menschen neue Nöte bevor, ein räuberisches Volk wird die Menschheit decimieren, eine neue Sintflut hereinbrechen, die Erde unter der Schuld des vergossenen Blutes aus den Fugen gehen; dann wird Gott die Gewalten der Höhe und auf Erden heimsuchen, sie für lange Zeit ins Gefängnis unter der Erde werfen, und endlich nach ihrer definitiven Abstrafung beginnt die Heilszeit mit der Niederlassung Jahwes in sichtbarer Glorie auf den Berg Zion.

α) **25 1–5 Ein Lied auf die Zerstörung Samariens;** vier Vierzeiler, eingeschoben in die Schilderung des Weltgerichts. Im ersten Vierzeiler 1 gehört פֶּלֶא עֵצוֹת zusammen (Duhm) vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ 9 5 und bedeutet *Wunderbeschlüsse* d. h. Beschlüsse, die fast unmöglich ausführbar schienen und eben doch Wahrheit waren: *Jahwe, mein Gott bist du, Ich erhebe dich, lobe deinen Namen* (beachte den Reim ◌ְךָ—); *Denn du vollführtest Wunderbeschlüsse, Die von längsther Wahrheit und wahrhaft waren.* Das Ereignis ist schon längst voraus verkündigt; denn die Bösen müssen untergehen. Das zweite Tetrastich 2 nennt das Ereignis: die Zerstörung der אַרְמוֹן זָרִים; das bedeutet „Barbaren-", „Fremdenstadt", besagt aber wenig, es ist daher nach LXX ἀσεβῶν mit Bredenkamp, Oort, Duhm, Cheyne זֵדִים vorzuziehen = *die Burg der Frechen*, die dem Willen Gottes widersprechen und sich den Gesetzestreuen entgegenstellen vgl. Dtn 1 43, soviel als *die Burg der Schismatiker.* In אַרְמוֹן dürfte eine lautliche Anspielung auf שֹׁמְרוֹן liegen. Das erste מֵעִיר ist aus dem zweiten verschrieben und in עִיר zu verbessern; zu מַפֵּלָה vgl. 23 13. 3 *Darum wird dich erheben, Die starke Nation, die Stadt der Völker, Werden die Tyrannen vor dir beben* sind drei Stichen; der erste und dritte reimen, der zweite ist unrichtig durch Athnach unter עָז auseinandergerissen. Unter der „starken Nation", die ja schon die Bedingungen, die Antiochus VII. Sidetes Jerusalem stellte, mässigte (vgl. zu 24 12), sind mit Duhm die Römer, unter der „Stadt der Völker" Rom (vgl. Apk Joh 17 15) zu verstehen. עָרִיצִים *Tyrannen* ist Subjekt zu יִירָאוּךָ, der Verf. meint darunter Fürsten, die den Juden feindselig gesinnt waren, wie Antiochus IX. Kyzikenus, der die Samaritaner gegen die Angriffe der Juden unter Antigonus und Aristobul, den Söhnen Johannes' Hyrkanus, unterstützte, und Ptolemaeus VIII. Lathurus, der Antiochus zu diesen Hilfeleistungen Truppen stellte. Diese Hilfe konnte den Fall Samariens, der zwischen 111—107 v. Chr. erfolgte, nicht hindern und für beide Fürsten hatte diese Unterstützung der Samaritaner schlimme Folgen vgl. Schürer Gesch. des jüd. Volkes I² 211. Der vierte Stichos fehlt und wird rein vermutungsweise von Bickell, Cheyne ergänzt: כִּי נוֹדְעָה יְמִינְךָ „denn kundgeworden ist deine Rechte". 4 enthält wieder drei Stichen in guter Ordnung bis zum zweiten כִּי. In denselben ist gesagt, wie Jahwe der *Niedrigen* und *Armen* d. h. der Juden *Hort* war und wie er sie schützte in jeder Gefahr, die wie 4 6 mit dem Wetterguss im Winter und der Hitze des Sommers verglichen wird. Es muss also eine Gefahr gewesen sein, die den Juden sehr nahe ging, eben jener von Antiochus Kyzikenus mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus unternommene, aber vereitelte Versuch, durch Verwüstung Judäas

Samarien zu retten, s. zu v. 3. Die letzten Worte von כִּי an sind Glosse zur Erklärung der Bilder v. $4^{b\alpha}$, wie die wiederkehrenden Worte עָרִיצִים und זָרִים und der Inhalt zeigen: *der Hauch* d. h. der Zorn *der Tyrannen ist wie ein Unwetter im Winter* l. קֹר = „Kälte", „Winter" für קִיר = „Wand" („Unwetter, das an die Wand prallt"?) vgl. Ps 147 17; so auch Dillmann. Zu dieser Glosse gehören aber auch die zwei ersten Worte von 5 *wie Hitze an schattenlosem Ort;* so erklärt die Glosse beide Bilder von v. 4 (Duhm, Cheyne). שְׁאוֹן זָרִים „das Gebrause der Barbaren beugst du" giebt doch keinen Sinn, man lese wie v. 2 זֵדִים und nach 13 11 וּגְאוֹן (so Duhm): *die Hoffart der Frechen* der Schismatiker *beugst du.* Damit ist der vierte Stichos gewonnen, und der Rest des Textes, der in LXX noch fehlt, ist wiederum Glosse, wie die 3. Pers. יַעֲנֶה und das abermalige עָרִיצִים zeigen, und zwar Glosse zu dem bereits verdorbenen Texte v. 5^a: שְׁאוֹן זָרִים wird als „Siegeslied der Tyrannen" erklärt, und יַעֲנֶה, das תַּכְנִיעַ verdeutlichen soll, ist nicht als Kal „senkt sich", „verliert sich" Guthe, sondern als Hiph. „er drückt nieder", „demütigt" gemeint. Dem כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן v. 5^a, das der Glossator schon vorfand und mit dem folgenden verband, entspricht חֹרֶב בְּצֵל עָב = „Hitze durch Wolkenschatten" scil. so demütigt er das Siegeslied der Tyrannen.

Das Lied geht auf die Eroberung und völlige Zerstörung Samariens zwischen 111—107 v. Chr. durch die Söhne des Johannes Hyrkanus, die auch dann von der Belagerung nicht abliessen, als Antiochus Kyzikenus zum zweiten Mal mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus die Juden zu besiegen versuchte (vgl. zu v. 2 3 u. 4 und s. Josephus Antiq. XIII, 10, 2f.). Die Eroberung von Tyrus durch Alexander den Grossen 332 v. Chr., auf welche Cheyne das Lied bezieht, war kein Anlass für die Juden, Jahwe zu danken vgl. 23 15–18.

b) 25 6–8 Das von Jahwe den Völkern auf Zion bereitete Mahl, durch das sie in die Gottesgemeinschaft aufgenommen werden.

Der Abschnitt ist die Fortsetzung von 24 23; das zeigt schon בָּהָר הַזֶּה v. 6, das sich nur auf den Zion 24 23 beziehen kann: wenn dort Jahwe in sichtbarer Glorie vor den Ältesten sich niederlässt, so bereitet er nicht nur diesen, wie Ex 24 11, sondern allen Völkern, deren Könige 24 22f. gerichtet sind, ein Freudenmahl und spendet allen Trost nach den Leiden, die sie erduldet haben. Ebenso führen die Lautspiele in v. 6f. auf den Verf. von Cap. 24, und wie 24 3 die Ankündigung der Weltumwälzung, so schliesst auch hier die Weissagung des Heils mit der Versicherung, dass Jahwe solches geredet hat 25 8, s. zu 24 3. Die Herrlichkeit und das Glück der Gottesnähe, das Leben im Gottesreiche, ist schon früher öfters mit der Teilnahme an einem Mahle verglichen s. Jer 31 10f. Ps 23 5; später ist es ein stehendes Element in der Eschatologie vgl. Mt 8 11 Lk 14 15–24. Das Grosse in der hier gegebenen Schilderung ist, dass die Teilnahme nicht nur den Juden, sondern allen Völkern gestattet und dass hier auch nicht, wie in der talmudischen Theologie, von „dem Mahle der Gerechten" die Rede ist; dadurch erhebt sich der Verf. über den Partikularismus eines Tritojesaja zu deuterojesajanischem Universalismus und nähert sich Jesu Gleichnis Lk 14 21–24.

6 Mit שְׁמָנִים *Fettspeisen,* dem Besten, was sonst im Opfer der Gottheit geweiht wurde, klingt zusammen שְׁמָרִים *Hefenweine* d. h. alte, reine und durchgegorene, weil auf den Hefen gebliebene Weine Jer 48 11, wie מְמֻחָיִם *markig,* partic. Pu. des von מֹחַ „Mark" denominierten Verbums מָחָה Ges.-Kautzsch^{26} § 75 dd, mit מְזֻקָּקִים *geläutert, geseiht* vgl. Am 6 6 LXX und das „Mückenseihen" Mt 23 24. 7 Dann schwindet die „weltschmerzliche" und trübselige

Stimmung (vgl. 24 6–9) und aller Kummer hat ein Ende; denn Gott entfernt den Schleier, die Hülle, die auf allen Völkern liegt vgl. 60 2. פְּנֵי הַלּוֹט ist die dem Beschauer zugekehrte Seite, die sichtbare Aussenseite der Hülle wie Hi 41 5. הַלּוֹט[2] fasst Ges.-Kautzsch[26] § 72 p in transitivem Sinne = לֹט „verhüllend", besser liest man nach I Sam 21 10 mit Duhm und Cheyne das Partic. pass. הַלּוּט *die gehüllte.*

8[aα] Das ohne jede Verbindung folgende בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח stört den Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 8, da nach der Entfernung der Trauerhülle die Thränen im Angesicht der Menschen sichtbar werden; das Sätzchen ist daher mit Duhm, Cheyne und Smend (Rel.-Gesch. 505) als Glosse zu v. 7 u. 8[a] anzusehen, die erklären will, dass Trauer und Schmerz von den Menschen weggenommen werden durch die Vernichtung des Todes, d. h. auch des ἔσχατος ἐχθρός der Menschheit I Kor 15 26. Für בִּלַּע haben Theodotion und die vollständig mit ihm übereinstimmende Übersetzung I Kor 15 54 κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος das passive בֻּלַּע gelesen; לָנֶצַח *für immer* übersetzt dagegen auch LXX häufig mit εἰς νῖκος vgl. II Sam 2 26 Hi 36 7. Nach Vollmer alttest. Citate bei Paulus 24—27 weist jene merkwürdige Übereinstimmung zwischen Paulus und Theodotion auf eine verlorene griechische Version.

8[aβb] Nicht an den Tod, wie der Glossator, denkt der Verf. der Apokalypse, obschon ihm diese Anschauung wohl zuzutrauen, aber dann auch zu erwarten wäre, dass er sie „wirkungsvoller eingeführt und ausgeführt" hätte, sondern an alle Übel, die über die Menschen nach Cap. 24 kamen und kommen, und an die Schmach, der die jüdische Diaspora überall auf Erden ausgesetzt ist. Das odium, das auf den Juden in der ganzen Welt liegt, wie alle Leiden werden von Jahwe entfernt, aber, was hervorzuheben ist, nicht durch Gewalt, sondern durch Mitleid und Trost, durch freundlichste und reichlichste Erquickung an dem Freudenmahl auf Zion. Vgl. Apk Joh 21 1–4.

β) 25 9–12 ein Gedicht: Gottes Lobpreis für errungene Siege und die Hoffnung auf die Unterwerfung Moabs.

Diese zweite Einfügung, die offenbar nach dem בַּיּוֹם הַהוּא v. 10 als Beischrift zu v. 6f. gemeint ist und sich durch ihren ganz andern Geist als anderen Ursprungs erweist, besteht aus drei Strophen von fünf ganz kurzen, oft nur ein Wort umfassenden Zeilen.

9 Die Einleitung, die nur eine kurze Wiederholung von 26 1 ist, und זֶה יְהוָה קִוִּינוּ לוֹ, das in LXX cod. Alex. fehlt und ganz wie eine Variante zu זֶה קִוִּינוּ לוֹ aussieht, sind sekundär (Duhm). Das Gedicht beginnt: *Siehe da ist unser Gott, Der, auf den wir hofften, Dass er uns helfe! Lasst uns jauchzen und jubeln Über seine Hilfe.* Jahwe hat Zion geholfen, darum wird er es auch an der Kehrseite dieser Hilfe, an der Unterjochung Moabs nicht fehlen lassen **10**: *Denn ruhen wird Jahwes Hand* d. h. seine Macht *Auf diesem Berge,* d. h. auf dem Zion ist der Sitz seiner Macht; *Aber zertreten wird Moab unter sich* תַּחְתָּיו = an Ort und Stelle, *Wie ein Strohbündel zertreten wird Im Misttümpel.* Das Ḳerē liest unnötig für בְּמֵי *im Wasser,* das zu dem „Schwimmen" in v. 11 stimmt, בְּמוֹ „mit", „im". מַתְבֵּן und מַדְמֵנָה allitterieren und assonieren; das zweite spielt auf die moabitische Stadt Madmena an vgl. Jer 48 2. Für den Hass gegen Moab, seinen Hochmut und seine Schadenfreude vgl. 16 6 Jer 48 29f. Zph 2 8 10. Der Infin. constr. Niph. הִדּוּשׁ mit *u* steht für הִדּוֹשׁ Ges.-Kautzsch[26] § 72 v. **11** *Und breitet es seine Hände drin aus, Wie sie ausbreitet Der Schwimmende zum Schwimmen, Drückt man nieder seine Hoffart*

Samt dem Rudern seiner Hände. So fassen Duhm und Mandelkern אָרְבּוֹת, ersterer vergleicht אֵבֶר „Schwinge“, letzterer talmudisches ארבא „Boot“. Das Wort ist ganz unsicher; die Bedeutung „Kniffe“, „Nachstellungen“ passt nicht zu יָדָיו. Dürfte man Dtn 33 7 יָדָיו רָב לוֹ „mehre ihm seine Hände“ (רָב als verkürztes Pi. = רַבֵּה) fassen, so könnte man an עִם רִבּוֹת יָדָיו = „trotz der Vielheit seiner Hände“ oder mit blosser Änderung des א in ה an עִם הַרְבּוֹת יָדָיו = „trotz dem Vervielfachen (etwa dem Verzehnfachen) seiner Hände“ denken. Der Sinn muss sein: trotz (oder bei) allen seinen Anstrengungen wird Moab gedemütigt werden. **12** ist Variante zu 26 5 und gehört nicht hierher, wie die Anrede חֹמֹתֶיךָ und die perfektisch zu übersetzenden Perfekta zeigen, so auch Cheyne und Duhm.

Das mit v. 11 abgeschlossene Gedicht ist später als die Apokalypse, an deren בָּהָר הַזֶּה es anknüpft, vielleicht wegen v. 12 noch später als 26 1–19. Man wird daher annehmen müssen, dass es in der letzten Zeit des Johannes Hyrkanus oder selbst erst, wie Duhm dafürhält, in der Zeit des Königs Alexander Jannäus entstanden ist; vgl. zu 16 13 f. S. 141.

γ) **26 1–19 ein Gedicht: Preis Gottes für das den Gerechten erwiesene und verheissene Heil.**

Diese dritte Einfügung in die Apokalypse enthält vier Strophen von je sieben Langzeilen, die aus drei zweihebigen oder aus zwei dreihebigen Gliedern bestehen. Duhm hat dieses Metrum erkannt und daran erinnert, dass man hier leicht einen hexametrischen Vers finden kann, den Josephus Antiq. II, 16, 4 IV, 8, 44 für Ex 15 und Dtn 33 erwähnt; vgl. auch Ps 119. Über die Entstehungszeit s. S. 195f.

1ª ist die Überschrift, die das Gedicht mit der Apokalypse verbinden soll; aber auf „jenen Tag“ (vgl. 24 21–23 25 6–8) kann man höchstens den Schluss des Gedichtes 26 19 beziehen, während das Übrige nicht dahin passt. Vgl. 12 1 4.

Die erste Srophe v. 1ᵇ–6: Jahwe der Schutz Jerusalems und der Sieger über Samarien. 1ᵇ Die drei Glieder der Zeile weisen je eine Allitteration auf, die Duhm wiedergiebt: *Starke Stadt haben wir, zum Schutz erschafft er Wälle und Wehr.* Subjekt ist Jahwe, und יְשׁוּעָה ist das zweite (LXX, Duhm), nicht das erste (Guthe) Objekt. Jerusalem erhält wirkliche חוֹמוֹת und חֵל d. h. eine kleinere Vormauer, ein προτείχισμα, antemurale; das feiert unser Dichter, vgl. die Einweihung der neugebauten Mauer mit Lobgesängen zu Nehemias Zeit Neh 12 27–43. Für עִיר עָז־לָנוּ liest Cheyne dem Sinne gemäss עִיר עֹז לָנוּ. **2** In dem neu mit Mauern und Thoren ausgerüsteten Jerusalem soll nur ein gesetzestreues Volk wohnen vgl. v. 10, ferner Ps 15 24 3–6 Jes 33 14–16. **3** שָׁלוֹם ist nur einmal zu lesen LXX, Duhm, Cheyne; סָמוּךְ *unerschütterlich fest* (vgl. Ps 111 8) steht attributiv zu יֵצֶר, das auch Gen 6 5 8 21 Dtn 31 21 I Chr 28 9 29 18 in der Bedeutung *Sinnesart, Gesinnung* vorkommt und später in der jüdischen Theologie als term. techn. יֵצֶר הַטּוֹב und יֵצֶר הָרַע für den „guten“ und den „bösen Trieb im Menschen“ eine grosse Rolle spielt vgl. Weber Jüd. Theol.² S. 215—218. תִּצֹּר von נָצַר *bewahren* bildet ein Wortspiel zu יֵצֶר, und שָׁלוֹם ist adverbiales Objekt: *unversehrt* (in Glück und Heil) *bewahrst du* scil. Jahwe *wahrhaften Sinn* vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 118 q. Dem סָמוּךְ entsprechend steht das Part. pass. בָּטוּחַ wie Ps 112 7, wohl um das Gefestigte des Vertrauens,

die gesetzte Sinnesart, nachdrücklich zu bezeichnen. Die Aufforderung zum Vertrauen 4 ist durch בָּטוּחַ und den Sinn von v. 3 angeregt. Entweder ist mit Duhm יְהוָה (als Variante oder Korrektur) oder mit Grätz, Cheyne בְּיָהּ (als aus יְהוָה entstandenes Versehen des Schreibers) zu tilgen. Das sog. בְּ essentiae steht sonst nicht beim Subjekt. Zu יָהּ vgl. 12 2. Der Plural עוֹלָמִים kommt nur I Reg 8 13 in einem Stück aus alter Zeit vor. 5 Wie berechtigt das Vertrauen auf Jahwe ist, zeigt die Zerstörung der „hochragenden Stadt". Dass Samarien gemeint ist, musste der Leser verstehen; יֹשְׁבֵי מָרוֹם spielt auch lautlich an den Namen שֹׁמְרוֹן an, wie אַרְמוֹן זָרִים 25 2. Samarien war auch eine auf einem Hügel gelegene Stadt und ihre Bewohner in jeder Hinsicht „Bewohner der Höhe". Das von LXX nicht wiedergegebene יַשְׁפִּילָהּ ist Variante zu dem richtigen, mit dem folgenden Verbum reimenden יַשְׁפִּילֶנָּה. Zu v. 5 ist 25 12 eine verkürzte und verdorbene Dublette, welche den Inhalt auf Moab bezieht und die Aussage in eine Anrede umwandelt. In 6 ist רֶגֶל nach LXX als Dittographie des folgenden Wortes zu tilgen, ferner entsprechend דַּלִּים auch der Plur. עֲנִיִּים zu lesen (Cheyne): die „Niedrigen" und „Armen" sind die Juden vgl. 14 30 32, sie treten die schismatische Stadt mit Füssen vgl. Mal 3 21 u. s. S. 195f.

Die zweite Strophe v. 7–10: Den Gerechten Glück, aber den Gottlosen keine Gnade, wenn sie aus Gottes Gerichten nichts lernen! 7 *Der Pfad* (אֹרַח und מַעְגָּל, wie sonst דֶּרֶךְ) *der Gerechten ist Geradheit* d. h. läuft in der Ebene, führt nicht zu Fall und Gefahr, sondern zum glücklichen Ziel vgl. Ps 1 6. יָשָׁר ist als von LXX nicht gebotene und überflüssige Variante zu מֵישָׁרִים zu tilgen: *des Gerechten Bahn ebnest du.* 8 Mit Guthe hier einen Einschnitt zu machen, wäre verfehlt. Schon das אַף und die bei unserm Dichter beliebte „Concatenatio" durch Wiederaufnahme eines Wortes der vorigen Zeile (vgl. z. B. בָּטוּחַ und בָּטְחוּ v. 3f., נֶפֶשׁ und נַפְשִׁי v. 8f., hier אֹרַח), resp. des Gedankens am Anfang einer neuen Strophe (vgl. v. 10f.), vor allem aber der enge Zusammenhang von v. 7 und 8 verbieten die Trennung. Der Sinn ist: Auch Jahwe hat einen Weg; seine Gerichte werden kommen und die Entscheidung ist nicht zweifelhaft, auf diese harren die Gerechten. אֹרַח מ״ ist vorausgestelltes Objekt, welches das eigentliche Objekt ךָ־ näher bestimmt, zu קִוִּינוּ = *auch auf dem Weg deiner Gerichte, Jahwe, harren wir dein.* Das Ziel, dessen geharrt wird, nennt die zweite Zeile: *Nach deinem Namen und nach deinem Preise steht das Begehren der Seele* d. h. nach dem Siege Jahwes, seinem Ruhm und seiner Verehrung zuerst unter den Juden, aber dann auch in der ganzen Menschheit, vgl. für שֵׁם und זֵכֶר Ex 20 24 3 15. 9 Wie oft in den Psalmen, wechselt die 1. Pers. sing. mit der 1. Pers. plur. נַפְשִׁי und רוּחִי nehmen das Subj. *ich* voraus, wie אֹרַח in v. 8 das Objekt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 m = *mit meiner Seele.* בַּלַּיְלָה „in der Nacht" hat hier keinen Sinn und ist mit Duhm und Cheyne zu entfernen: es ist wohl eingesetzt von einem, der בַּבֹּקֶר „am Morgen" für בְּקִרְבִּי las (Duhm) oder אֲשַׁחֲרֶךָּ als „am frühen Morgen (שַׁחַר) suchen" erklärte (Cheyne). כַּאֲשֶׁר ist als die Zeile überladend und als prosaische Variante zu כִּי *wenn* zu tilgen (Duhm, Cheyne); vielleicht ist es aus כָּאוֹר korrumpiert, das aber seinerseits aus Hos 6 5 hier eingesetzt wurde vgl.

LXX. Somit heisst v. 9[b]: *Wenn deine Gerichte die Erde treffen, lernen das Recht die Bewohner des Erdkreises* d. h. dann erkennen die Menschen, wer Recht hat, die Juden oder ihre Gegner, sie lernen die Wahrheit des Gesetzes. **10** Allgemein werden die zwei ersten Wörter als abgekürzter Bedingungssatz gefasst vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 159 c; aber die Erwägung: „wird der Gottlose begnadigt, so lernt er das Recht nicht“ passt einmal nicht gut in den Zusammenhang, dem eine solche Begründung des Gerichtes fern liegt, und andrerseits wünschte man für diesen Sinn die Tempora eher in umgekehrter Ordnung, zuerst das Perfekt und im zweiten Satze das Imperfekt. Der Sinn wird besser und die beiden Zeilen vollständig, wenn zu Anfang der Ausfall von בַּל (vgl. vorangehendes תֵּבֵל) angenommen wird, also: *Nicht wird begnadigt der Gottlose, der das Recht nicht gelernt hat; Im Lande der Gradheit frevelt er und sieht nicht die Hoheit Jahwes.* Das ist der Gegensatz zu dem Schicksal der Gerechten, deren Weg zum Ziele führt und die auf Jahwes herrliche Gerichte harren; der Gottlose, der das Gesetz nicht gelernt hat, findet keine Gnade, er frevelt im Lande der Gradheit d. h. in Juda (Sibyll. III, 218 ff. 573 ff.) und sieht Jahwes Majestät nicht. Das macht seine Sünde noch ärger, dass sie im Lande Juda geschieht und dass er, trotzdem er dort wohnt, Jahwes Majestät nicht erkennt. Solche Gottlose werden in Juda ausgerottet vgl. v. 2.

Die dritte Strophe v. 11–14: Gottes Hoheit in dem bereits erfolgten Sturz der judenfeindlichen Herren. **11** nimmt den Gedanken von v. 10[b] auf, um ihn in der ganzen Strophe auszuführen. יְהוָה ist aus Versehen von einem Schreiber wiederholt (vgl. letztes Wort in v. 10), so Duhm, Cheyne. *Erhoben ist deine Hand, sie* (scil. die Frevler v. 10) *sehen es nicht; sehen werden sie und erbleichen* d. h. sie werden zu ihrem Schrecken die Macht Jahwes erfahren. קִנְאַת עָם ist nicht Objekt zu יֶחֱזוּ, sondern das Subjekt zu תֹּאכְלֵם und Anfang der neuen Zeile; עָם, wofür man wegen des folgenden צָרֶיךָ mit Cheyne besser עַמְּךָ lesen wird vgl. Ps 69 10, und צָרֶיךָ sind als Objekte der übergeordneten Nomina zu fassen = *der Eifer um dein Volk* d. h. um das dir getreue Volk, *und das Feuer gegen deine Gegner wird sie verzehren, Jahwe.* יְהוָה ist aus v. 12 herüberzunehmen. Jahwes Gegner sind die Gegner der Getreuen, zu welchen der Dichter gehört. Über קִנְאָה vgl. zu 9 6. **12** Jahwe wird die Feinde vertilgen, er schafft den Getreuen Heil, die auch ihm alle ihre bisherigen Erfolge zu danken haben. תִּשְׁפֹּת, dessen Bedeutung *verschaffen, anrichten* hier im allgemeinen nicht zweifelhaft sein kann, ist nach seinem speziellen Sinn noch unerklärt: *Du wirst uns Heil verleihen; denn auch alle unsere Thaten hast du uns vollbracht.* Was das für Thaten sind, zeigt **13 f.**: die gründliche Entfernung der Jahwe feindlichen Herren, der *Herren ausser dir* d. h. solcher Herrscher, die nach Jahwe und seinem Gesetz nichts fragten. An Götter ist nicht zu denken, da von diesen בְּעָלוּנוּ nicht gesagt werden könnte, sondern an fremde Herrscher, wie Antiochus Sidetes (s. S. 195). Die zweite Zeile v. 13[b] ist zu kurz und die Verbindung von בְּךָ mit נַזְכִּיר gezwungen; es ist daher der übrige Teil der Zeile verloren (Duhm, Cheyne). Die LXX wird den Sinn mit ihrem ἄλλον οὐκ οἴδαμεν treffen; vermutungsweise darf man vielleicht ergänzen: בַּל נֵדַע עֲדֵי־עַד מִלְּבַדְּךָ *Niemand kennen wir je ausser dir*

allein, zu עֲדֵי־עַד vgl. v. 4; *wir preisen deinen Namen* d. h. nur dir gilt unsere Verehrung vgl. v. 8. **14** Mit diesen Zwingherrn ist es für immer vorbei: Tot sind sie und *Tote leben nicht, Schatten* (14 9) *stehen nicht auf: Darum suchtest du heim und vertilgtest sie und vernichtetest all ihr Gedächtnis* d. h. alle Andenken an sie, alles was an sie erinnert, etwa Abgaben, ferner Münzen, zerstörte Mauern und Städte und dergl. לָכֵן beginnt am besten die letzte Zeile, die in zwei Kola zu trennen ist wie v. 14ª, und knüpft an die ganze Darlegung von v. 13 an, nicht an v. 14ª an; man braucht darum לָכֵן nicht die Bedeutung von „zu dem Zwecke" zu geben. Die fremden Herrscher kommen nicht wieder, sie sind tot; es ist möglich, dass der Tod des Antiochus Sidetes so überraschend war, dass man daran nicht glauben wollte, wie man später Neros Wiederkehr fürchtete und wie man ja Elia erwartete Mal 3 23 f. Der Dichter hebt daher zum Troste hervor: Tote und Schatten kommen nicht wieder; vgl. auch 14 20–22 und Jer 51 39 57.

Die vierte Strophe v. 15–19: Jahwe der Mehrer des jüdischen Volkes. **15** Die bereits erfolgte Vermehrung des Volkes und Erweiterung der Grenzen. יְהוָה יָסַפְתָּ לַגּוֹי ist zu tilgen als um יְהוָה vermehrte Wiederholung der Anfangsworte: *Du vermehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Grenzen des Landes;* der Dichter wird an die Erfolge des Johannes Hyrkanus denken. In **16** ist vor allem צָקוּן לַחַשׁ „sie ergossen (Perf. mit ־ן!) leises Gebet" (= לַחַשׁ, das vielmehr „Zaubergeflüster" bedeutet) unhaltbar; aber auch צָקוּן לַחַשׁ = „Zauberzwang" (Duhm) ist kaum richtig. Man lese mit Cheyne die 1. Pers. plur. wie in v. 17 f. und für לַחַשׁ vielmehr מִלַּחַץ כִּי, so dass mit Weglassung des auch hier überflüssigen יְהוָה der Vers lautet: בַּצַּר פְּקַדְנוּךָ צָעַקְנוּ מִלַּחַץ כִּי מוּסָרְךָ לָנוּ = *In der Not suchten wir dich, schrieen vor Drangsal, als deine Züchtigung uns wurde.* Auch die 3. Pers. plur. würde den Sinn nicht ändern: die Not war ein Zuchtmittel für die Juden, sie hat sie zu Jahwe gebracht. **17** f. Diese Drangsale waren zugleich die Wehen einer neuen Zeit; aber nicht die Juden schafften das Heil, sondern Jahwe v. 15. Nach den schweren Nöten zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus hat Jahwe bessere Zeiten kommen lassen. תָּחִיל fehlt in LXX und ist hier zur Uniformierung mit v. 18 eingesetzt (Duhm); תַּקְרִיב und תִּזְעַק sind Relativsätze zu הָרָה. Mit v. 17ᵇ beginnt die neue Zeile, zu der noch הָרִינוּ חַלְנוּ aus v. 18 gehört. מִפָּנֶיךָ = „von dir aus" d. h. in die Lage, in der wir uns befanden, waren wir von Jahwe versetzt. **18** כְּמוֹ יָלַדְנוּ רוּחַ „als hätten wir Wind geboren", ist Glosse zu v. 18ᵇ; „als wir geboren hatten, (war es) Wind", wäre eine sehr gesuchte Übersetzung und könnte die Ursprünglichkeit der Worte nicht retten, welche v. 18ᵇ vorwegnehmen und so den Zusammenhang stören. Zu רוּחַ vgl. Hos 12 2 Koh 1 14 Jes 41 29. Trotz Drangsal und Wehen erreichten wir nichts: *Glücklich machten wir nicht das Land,* zu glücklicheren besseren Verhältnissen יְשׁוּעֹת brachten wir trotz allen eigenen Anstrengungen das Land nicht, *und nicht „fielen" Weltbewohner* poet. für Menschen; יִפְּלוּ *„fielen"* = „geboren werden" kommt nur hier und v. 19 vor, doch vgl. καταπίπτειν Sap 7 3 und נָפַל. Die Imperfecta נַעֲשֶׂה und יִפְּלוּ geben den bleibenden Misserfolg an = ohne dass wir dem Lande zur Ruhe verhelfen, noch seiner Bewohner mehr werden. Die Armut an Menschen

hebt auch der Apokalyptiker hervor 24 10–12. **19** Der Gegensatz der vergeblichen menschlichen Anstrengungen und der wirksamen göttlichen Hilfe, der den leitenden Gedanken von v. 15–18 bildete, wird hier nicht nochmals vollständig ausgesprochen, sondern nur die zweite Seite um ein wichtiges Moment vermehrt, das im Gegensatz zu v. 14 und im Blick auf das nahe Heil das Lied abschliesst: Zu den Thoren der Stadt v. 1, zu der Mehrung des Volks und der Erweiterung des Gebietes v. 15 kommt in Zukunft noch die Auferweckung der Toten. Die Worte sind nicht Wunsch, sondern zuversichtliche Hoffnung (so auch Delitzsch und Orelli), wie schon der Gegensatz zu v. 14, der sich auch in dem Suffix in מֵתֶיךָ kundgiebt, deutlich fordert. Dann sind aber mit den alten Übersetzungen nicht Jussive und Imperative, sondern Imperfekte und Perfekte (mit vorgesetztem וְ) zu lesen, also ist וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ zu punktieren: *sie werden aufwachen und jubeln* (Duhm, Cheyne). Ferner ist das mit dem unbegreiflichen Suffix der 1. Pers. versehene נְבֵלָתִי ein Zusatz, der hervorheben sollte, dass es sich um leibliche Auferstehung handle, und der dann für מֵתֶיךָ ein neues Prädikat forderte, welches man nach v. 14 in der Hinzusetzung von יִחְיוּ fand. Ursprünglich lautete die Zeile: מֵתֶיךָ יְקוּמוּן וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ שֹׁכְנֵי עָפָר *Deine Toten werden auferstehen, werden erwachen und jubeln, die im Staube liegenden.* *Deine* d. h. Jahwes *Toten* sind die treuen Verehrer Jahwes, die gestorben sind, unter diesen besonders die Märtyrer, die im Kampf für die jüdische Religion gefallen sind. Hes 37 hatte in seiner Vision von dem Lebendigwerden der Gebeine auf dem weiten Totenfelde von dem Wiederaufleben der Nation gesprochen; für unsern Dichter ist es bereits Glaubenssatz, dass der einzelne getreue Israelit auferstehen werde, ein Glaube, der die notwendige Antwort auf die Frage nach dem Ergehen der kurz vor dem Anbruch des messianischen Heils gestorbenen Märtyrer enthält, vgl. Dan 12 1–3. Als Mittel für die Belebung der Toten besitzt Jahwe den *Tau der Lichter* d. h. den Tau der obersten himmlischen Regionen, wo das Licht ist, in das Jahwe sich hüllt Ps 104 2 vgl. Dan 2 22. Immerhin ist der Plural אוֹרֹת nur hier zu belegen und die LXX scheint אֲרוּכָה „Heilung“, „Genesung“ gelesen zu haben; an אֹרֹת „Kräuter“ II Reg 4 39 kann man aber doch nicht denken. Der Tau belebt (vgl. Hos 14 6 Mch 5 6 vgl. Ps 110 3), und wenn Jahwe ihn auf die Gräber seiner Toten fallen lässt (auf die Gräber der andern Toten kommt kein Tau), so *wird die Erde Schatten gebären.* Zu תַּפִּיל vgl. v. 18 und zu dem ganzen Sätzchen Hen 51 1 2; wenn an letzterer Stelle, wie öfters in den Schriften des 1. Jahrh. vor und nach Chr. von einer allgemeinen Auferstehung geredet wird, so bringt diese doch nur den Gerechten Freude und Jubel.

Die in diesem Gedichte vorausgesetzte Situation empfiehlt, mit Duhm die Entstehung dieses Stückes in die letzten Jahre der Regierungszeit des Johannes Hyrkanus 135—105, in die Zeit nach der Zerstörung Samariens um 110 v. Chr., zu verlegen. Durch Johannes Hyrkanus hat Jerusalem Mauern und Thore erhalten vgl. v. 1 2 und I Mak 16 23; durch seine Söhne ist die feindliche Stadt, unter welcher nur Samarien, nicht Tyrus (so Cheyne) oder eine noch ferner gelegene Stadt, gemeint sein kann, völlig zerstört vgl. v. 5 6 und zu 25 1–5; das Gebiet ist erweitert und die Bevölkerung gemehrt durch die Unterwerfung der Edomiter und den Sieg über die Samaritaner vgl. v. 15; die fremden Herrscher sind tot v. 14, nachdem Antiochus Sidetes 128 v. Chr. im Partherkriege gefallen

und Judäa völlig frei geworden ist; die bösen Zeiten, wo alle eigenen Anstrengungen nichts halfen v. 16–18, sind vorüber und jetzt wird erkannt, dass Jahwe allein der Helfer ist, auf den man vertrauen darf (v. 1 3), er hat ja nach den bösen Anfangsjahren (vgl. zu Cap. 24) jetzt bessere Zeiten anbrechen lassen, und von seiner Wundermacht darf man auch die Auferweckung der Toten hoffen (v. 19).

c) 26 20—27 1 Jahwes Volk in sicherer Geborgenheit bei dem Gericht über die Sünde der Welt.

Diese Verse gehören der Apokalypse an; denn sie sind die Fortsetzung von 25 8 und legen die negative Seite der dort verheissenen Entfernung des Spottes über die Juden, das Gericht über die Weltmächte, dar, während dann 27 12f. die positive Seite ausgeführt ist.

20 Wie man sich nach 2 10 19 vor dem Gerichte, das Jahwe über sein Volk hält, in Höhlen und Klüfte der Erde flüchtet, so sollen sich wirklich bei dem Kommen des Weltgerichts die Juden in ihren Kammern bergen, bis der Sturm vorüber vgl. Mt 24 16–20. Warum die Masora den Dual דְּלָתֶיךָ beanstandet, sieht man nicht ein, da bei einer Kammer eine in der Mitte wagrecht geteilte Doppelthüre leicht möglich ist und der Singular eher bei der Kammer selber am Platze wäre (Duhm). חֲבִי ist hier nicht Impera. Sing. fem., wie Ges.-Kautzsch[26] § 75 qq angiebt, sondern mascul. Impera. nach aramäischer Bildung vgl. z. B. חֲיִי „lebe!" Dan 2 4; ohne diese Annahme hat man חֲבִי = חֲבָה zu lesen. Der *Zorn*, d. h. das Gericht vgl. zu 10 25, geht rasch vorüber; Gottes Exekution nimmt nur kurze Zeit in Anspruch. **21** Jahwe zieht aus מִמְּקוֹמוֹ d. h. vom Himmel, um das Weltgericht zu halten, das bereits 24 18–23 geschildert ist. Der 24 16 in Aussicht gestellte Zug der Parther ist hier als schon vorübergegangen vorausgesetzt; hier handelt es sich um die Strafe für die Mordthaten, um deren willen die Welt aus den Fugen geht 24 5 20. Die Erde deckt das Blut nicht mehr (vgl. Gen 37 26), sodass es um Rache schreit Gen 4 11 Hos 6 8 Hes 24 7 8 Hi 16 18. **27 1** Die Rache, die Jahwe vollzieht, trifft die drei Weltmächte, die hier in Anspielung an den alten babylonischen Chaosmythus mit den einst erschlagenen Weltungeheuern bezeichnet sind. Der Leviathan zerfällt hier in zwei Gestalten: die flüchtige Schlange, wie Hi 26 13, und die gewundene Schlange, und so sind hier statt der sonst (51 9 Hi 26 12 f.) gewöhnlichen zwei Ungeheuer deren drei gezählt, weil sie drei Weltmächte darstellen sollen. Wer gemeint ist, wird verschieden gedeutet; aber es kann sich nur um gleichzeitige Mächte handeln, da sie Jahwe in raschem Prozesse vernichtet (vgl. v. 20). Der Drache im Meere ist, wie Rahab 30 7 Ps 87 4, ohne Zweifel Ägypten vgl. Hes 29 3 32 2; darum wird die eine Schlange Syrien (= „Assur" v. 13) und die andere die „*Räuber*" (24 16) bedeuten, und zwar dürfte die *gewundene* Schlange Syrien, das „Judäa zu einem grossen Teil umfasste und zu erdrücken drohte", und die *flüchtige* die Parther meinen, deren Fechtweise und nördliche Heimat am besten zu dem Sternbild des Drachen am nördlichen Himmel passen und die als die gefährlichsten Feinde, da sie 129 v. Chr. von Norden nach Syrien hereinbrachen, die erste Stelle verdienen (Duhm). Die drei Prädikate der göttlichen Waffe entsprechen den drei Ungeheuern: *hart* ist das Schwert d. h. *grausam* wie die Parther, *gross*, um das Seleucidenreich zu vernichten, und *stark*, um die Ägypter zu schlagen, für

die es einst auch Gottes starke Hand brauchte. אֲשֶׁר בַּיָּם ist sachlich wohl richtig, aber, da es in LXX fehlt, doch nicht zu halten; vgl. darüber zu v. 2ª.

δ) 27 2–5 (6) **Ein Lied über Israel, die Weinpflanzung Jahwes;** vierte Einfügung, ein Gegenstück zu 5 1–7, das die Vergleichung jenes Liedes in der neuen Zeit entsprechender Weise durchführt: Jahwe hegt und pflegt seinen Weinberg, das Unkraut, wo es sich zeigen sollte, rottet er aus, aber gegen seinen Weinberg fühlt er keinen Zorn mehr (v. 4).

2ª בַּיּוֹם הַהוּא ist eine unvollständige Einleitung; nach 25 9 ist davor zu lesen וְאָמַר, das vielleicht mit בַּיּוֹם in die beiden letzten Worte v. 1: אֲשֶׁר בַּיָּם verdorben ist (Duhm). Die vollständige Einleitung war somit: *Und man wird sprechen an jenem Tage.* Erst v. 2ᵇ beginnt das Liedchen, das in vier Tristicha von kurzen Zeilen zerfällt; die beiden ersten v. 2ᵇ–4ª schildern die Sorge Jahwes für den Weinberg, die beiden letzten v. 4ᵇ 5 die Vernichtung des Unkrauts d. h. der Feinde Israels. כֶּרֶם *Weinberg* ist nur hier und v. 3 als Femininum behandelt; Duhm setzt daher dafür גֶּפֶן „Weinstock" ein, da die Verschreibung in כֶּרֶם durch 5 1 ff. veranlasst sein könne. Jedenfalls aber ist mit LXX und einigen Handschriften חֶמֶד *Lust* statt חֶמֶר „Gährung", „Wein", das zu כֶּרֶם nicht passt, zu lesen: *Weinberg der Lust, lieblicher Weinberg* vgl. 32 12 Am 5 11. עַנּוּ לָהּ *singt ihm zu, besingt ihn,* für Pi. steht Num 21 17 Kal עֱנוּ. 3ª *Ich, Jahwe, bin sein Hüter; Alle Augenblicke tränke ich ihn* vgl. Hes 17 7 Jes 5 6. 3ᵇ beginnt das zweite Tristichon. Für פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ, das mit der 3. Pers. Sing. Kal allerdings auffallend ist und das man gefasst hat: „dass man an ihm sich nicht vergreife", hat man die verschiedensten Konjekturen vorgeschlagen. Am einfachsten ist es, das Niph. יִפָּקֵד zu lesen, mit dem sich auch Duhm und Cheyne begnügen, nur dass der Erstere עָלֶיהָ = עָלֶהָ „sein Laub" von עָלֶה ableitet und übersetzt: „dass nicht fehle sein Laub", was zu dem Bewässern (v. 3ª) wohl passt vgl. auch Jer 17 8, während der Letztere עָלֶיהָ = „auf ihm", „an ihm" nimmt und übersetzt: *dass ihm keine Heimsuchung widerfahre* vgl. Num 16 29 Prv 19 23. Da sich diese einfache Auffassung zu dem Folgenden noch besser schickt, ist sie vorzuziehen und im Konsonantenbestand nichts zu ändern, weder mit einigen Handschriften אֶפְקֹד = „damit ich ihn nicht heimsuche", noch mit Oort יִפָּרֵק = „damit nicht abgerissen werde (sein Laub)", noch mit Rubens פֶּן יִמֹּל עָלֶיהָ = „damit nicht welke sein Laub" zu lesen. Mit 4ª, der noch zu v. 3ᵇ gehört, lautet daher das zweite Tristichon: *Damit kein Leid ihm widerfahre, Tag und Nacht ich ihn bewahre; Zorn liegt mir fern* scil. gegen den Weinberg, im Gegensatz zu 5 5 f. Hes 17 9 f. אֶצֳּרֶנָּה von נָצַר steht ohne dag. in צ wegen des folgenden Chatephvokals vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h. 4ᵇ, das dritte Tristichon, ist schwierig: מִי יִתְּנֵנִי, sonst die Einleitung eines Wunsches, leitet hier nur eine Bedingung ein = *Sollte es mir geben;* zu Grunde liegt wohl der Sinn: „möchte es nur geben, so wollte ich schon" vgl. zu dieser Formel Ges.-Kautzsch[26] § 151 a b. בַּמִּלְחָמָה *im Kriege* ist gegen die Accente zum Folgenden zu nehmen und die Femininsuffixe beziehen sich, ein Neutrum ersetzend, auf שָׁמִיר שַׁיִת, wofür es sich empfiehlt, mit Lowth, Bickell, Cheyne das gewöhnliche

שָׁמִיר וָשַׁיִת zu lesen: also: *Gäbe es Dornen und Disteln, Mit Krieg schritte ich ein dagegen, Steckte alles in Brand;* für אֲצִיתֶנָּה muss man eine Nebenform צות von יָצַת annehmen, wenn man nicht אַצִּיתֶנָּה lesen will. Der etwas auffallende „Krieg gegen Dornen und Disteln" wird doch wegen 7 24 II Sam 23 6 7 und des entsprechenden שָׁלוֹם v. 5 zu halten und darum die sonst ansprechende Konjektur Duhms בִּמְלֵחָה = „im Salzland" d. h. in salziger unfruchtbarer Gegend (vgl. Jer 17 6 Ps 107 34 Hi 39 6) zu verwerfen sein. Unter den Dornen und Disteln sind die Gottlosen, die Feinde der frommen Juden und Jahwes, gemeint vgl. Jer 17 6. Das vierte Tristichon **5** ist ebenfalls unsicher: das Subjekt zu יַחֲזֵק ist unbestimmt, also *man;* aber gemeint sind offenbar die Gottlosen. **או** leitet eine andere Möglichkeit ein, wodurch es nicht zu v. 4b käme: *es sei denn, man ergreife meinen Schutz* d. h. man suche sich in meinem Schutz ein Asyl vgl. I Reg 1 50 2 28. LXX liest für חָזַק vielmehr זָעַק und fasst den Schluss als Objekt dazu; man könnte versucht sein, dieser Auffassung zu folgen und יֵעָשֶׂה („es möge mir Frieden gewährt werden") zu lesen, da der Sieger dem Besiegten, und nicht umgekehrt, Frieden gewährt (עָשָׂה לְ). Doch wird der Text zu belassen und zu übersetzen sein: *Es sei denn, man ergreife meinen Schutz, Lasse in Ruhe mich, In Ruhe lasse man mich.* Das hat den Sinn: die Gottlosen (Juden und Heiden) trifft Vertilgung, oder sie betrachten sich als die Schutzbefohlenen Jahwes und lassen seine Gemeinde in Ruhe. Da der Nachdruck auf „dem in Ruhe lassen" liegt, ist שָׁלוֹם יַעֲשֶׂה־לִּי nicht mit Bickell, Duhm, Cheyne als unwichtige Variante des Voranstehenden wegzulassen und zum Ersatz v. 4b in vier Stichen zu zerlegen.

Das Tristichon **6** ist ein Zusatz zum Liede, der von der künftigen Blüte und Ausbreitung Israels redet, ähnlich wie Hos 14 6–8. Als Zusatz erweist sich der Vers dadurch, dass er an Stelle des Weinstocks in Jahwes Weinberg Jakob und Israel nennt und das Liedchen als eine Weissagung fasst. Er ist hinzugefügt von dem, der das Liedchen in den Zusammenhang der Apokalypse bringen und zu dem Zwecke auch durch die Einleitungsworte v. 2a demselben prophetischen Charakter geben wollte. Zu הַבָּאִים ist jedenfalls הַיָּמִים zu ergänzen, wenn nicht hinzuzusetzen vgl. Koh 2 16: *in den kommenden Tagen.* Für יַשְׁרֵשׁ wird יַשְׁרִשׁ zu lesen sein; die Masora liest den Jussiv, als Wunsch, den die Synagogenbesucher hatten. Die תְּנוּבָה *die Früchte,* mit denen der sprossende Weinstock Israel die Oberfläche der Erde weit und breit füllt, kann sich der Glossator auf physischem oder auf geistigem Gebiete gedacht haben, für letzteres vgl. 19 24 f.

Die Zusätze v. 2 und v. 6 beweisen zur Genüge, dass das Lied nicht in die Apokalypse gehört. Es war an den Rand geschrieben; dass es einer späten Zeit angehört, zeigt auch sein Inhalt: Die Juden sind nun Jahwes Freude, seinen Zorn erregen sie nicht mehr, ganz anders als Cap. 5. Das Lied passt am ehesten in die gleiche Zeit wie 26 1–19 vgl. bes. 26 1–6, also in die letzten Jahre des Johannes Hyrkanus (um 105 v. Chr.).

ε) **27 7–11 Die letzten Bedingungen für den Anbruch der Heilszeit.** Der Abschnitt passt nicht in den Zusammenhang und zum Geiste der Apokalypse, vgl. zu 26 20 27 12 und ferner zu 27 9; daher ist er dem Apokalyptiker abzusprechen. Das ist aber das einzige, was sich mit Bestimmtheit sagen lässt; im übrigen bleibt manches rätselhaft.

In **7** ist weder Subjekt noch Objekt genannt; aber es wird wohl das Subjekt zu הִכָּהוּ Jahwe und das Objekt יַעֲקֹב (v. 9) sein: *Hat Jahwe sein Volk geschlagen, wie er den, der es geschlagen hat, schlägt?* Dem מַכֵּהוּ entsprechend wird man mit LXX הֹרְגוֹ für הֲרֻגָיו lesen oder wenn man מַכֵּהוּ = מַכֵּיהוּ nimmt, הֹרְגָיו: *oder wurde es hingemordet, wie die Hinmordung seines Mörders* (resp. *seiner Mörder*)? Die Antwort auf diese Fragen kann nur „nein“ lauten, und das Natürliche ist auch, dass die Strafe des Feindes oder der Feinde Jakobs nicht noch aussteht. Dann wird man für מַכֵּהוּ und הֹרְגוֹ an Antiochus Sidetes denken, dem Jerusalem sich hatte öffnen müssen, der aber im Partherkrieg den Tod gefunden hat. Jedoch ist zuzugeben, dass mit dem Schicksal, das die Feinde trifft, das v. 1 in Aussicht gestellte gemeint sein kann, sodass der Sinn ist: Jakob hat gelitten, aber ist nicht vertilgt, wie Jahwes Schwert die Drachen vertilgen wird.

In **8** treten an Stelle der masculinen Suffixe von v. 7 feminine auf; daraus ergiebt sich, dass die Stadt v. 10 das Objekt der Verba sein wird, ferner zeigt בְּשַׁלְּחָהּ, dass der Vers das נָוֶה מְשֻׁלָּח v. 10 vor Augen hat. Demnach ist v. 8 mit Duhm und Cheyne als Glosse zu v. 10 zu betrachten; er war ursprünglich ein zu v. 10 an den Rand gesetztes Citat, das von der Entvölkerung einer Stadt handelt. בְּסַאסְּאָה, das von den Rabbinen = בִּסְאָה סְאָה „in Sea um Sea“ mit der Bedeutung: „mit Massen“, „glimpflich“ gefasst wird, ist entweder als feminines Infinitivnomen סַאסְּאָה (Stade Gr. § 112a 2; 238) oder als Infinitiv mit Suffix בְּסַאסְּאָהּ (König Lehrgeb. I, 657 f.) von dem Pilpel eines onomatopoetischen Verbums סוא im Sinne von „fortscheuchen“ abzuleiten. Natürlich liegt dann auch in שַׁלְּחָהּ dasselbe Bild von dem Aufscheuchen eines Nestes (vgl. 16 2) und nicht von dem Entlassen einer Gattin zu Grunde. Für תְּרִיבֶנָּה ist nach LXX mit Oort u. a. die 3. Pers. יְר׳ zu lesen: *Er zeigte sich als ihren Gegner, indem er sie fortscheuchte, sie verjagte.* In v. 8ᵇ fehlt die Angabe des Objekts, man hat daher הֹגָהּ für הָגָה zu lesen: *er schaffte sie fort* durch seinen heftigen Sturm vgl. Prv 25 4 f. Liest man הֹגָה als Hiph. von יָגָה, so ist die Bedeutung „fortschaffen“ aus dem unsicheren Texte II Sam 20 13 schwerlich zu begründen; erklärt man das Hiph. aber mit Cheyne nach Thr 1 5 von einem zweiten Verbum יָגָה „betrüben“, „bekümmern“, so passt dies weniger zu dem Sturmwind.

9 setzt v. 7 fort: Die Behandlung Jakobs im Vergleich mit seinen Feinden zeigt, dass Jahwe ihm wohlgesinnt ist (v. 7), לָכֵן *darum* werden die Sündenvergebung und alle die herrlichen damit zusammenhangenden Folgen nicht ausbleiben, wenn die letzte Bedingung erfüllt ist. בְּזֹאת d. h. unter der folgenden Bedingung wird die Schuld Jakobs gesühnt, und זֶה d. h. die folgende Bedingung führt die ganze Frucht der Wegnahme seiner Sünde herbei. Die beiden Bedingungen werden v. 9ᵇ genannt: Wie בְּשׂוּמוֹ׳׳ dem בְּזֹאת, so entspricht לֹא־יָקֻמוּ׳׳ dem זֶה, also: es sollen alle Altarsteine zerschlagenen Kalksteinen gleichgemacht werden, und keine Ascheren und Sonnensäulen mehr sich erheben. Dass die Juden nach dem Exil nicht so durchaus gesetzestreu waren, zeigen Stellen wie 65 3-5 66 3 und 19 19 (vgl. die Erklärung dazu); übrigens mochten auch von heidnischen Altären Steine vorhanden sein, die noch nicht genügend beseitigt waren, und dann denkt der Verf. vielleicht hauptsächlich an Samarien vgl. v. 10. Zu den Ascheren und Sonnensäulen vgl. 17 8. Damit dass der Verf. den Anbruch des Heils an die Entfernung dieser Kultusgegenstände knüpft, beweist er seine Verschiedenheit von dem Apokalyptiker, der nach 25 6 ein Gottesmahl für alle Völker auf Zion verheisst. Immerhin erscheint der Standpunkt, der

den Gipfel (כָּל־פְּרִי) des Heils von der Beseitigung der Ascheren und Sonnensäulen abhängig macht, so eng und die Exposition des זֶה d. h. der Bedingung für die Spendung der ganzen göttlichen Gnadenfülle in v. 9bβ so kurz, dass man eine Vervollständigung derselben nicht ungern sähe. Diese Ergänzung zu v. 9bβ bringt **10**f., mit כִּי eingeleitet, das nach dem negativen Satz = *vielmehr, sondern* ist. Die עִיר בְּצוּרָה *feste Stadt* ist, wie 25 2 26 5, Samarien, und der Satz ist nicht als Konstatierung einer Thatsache, sondern mit LXX als Darlegung dessen, was sein soll und sein wird, aufzufassen. Die völlige Zerstörung Samariens, die gründliche Beseitigung jedes illegitimen Kultes, ist die Bedingung für das Kommen der Heilszeit; die Samaritaner sind das unverständige Volk, das sich nicht belehren lässt und darum von Jahwe, zu dessen Volk sie doch, wie die Juden, gehören, nicht begnadigt wird. Diese Fassung bringt v. 10 f. in engere Verbindung mit v. 7 und 9, als wenn unter der עִיר בְּצוּרָה mit DUHM und CHEYNE Jerusalem verstanden und der Gedankengang in folgender Weise gedacht wird: „Israel hat immer noch Schuld auf sich, denn es geht ihm noch schlecht" (DUHM). Von Jerusalem wäre doch mit den energischen Imperfekten: לֹא־יְרַחֲמֶנּוּ und לֹא־יְחֻנֶּנּוּ v. 10 zuviel gesagt, wie auch v. 10 11a stärker ist als 24 10–12. Nach den Imperfekten in v. 10 f. ist es nicht unmöglich, in Zusammenhang mit dem לֹא־יָקֻמוּ (v. 9) v. 10a als Forderung zu fassen und zu übersetzen: *denn die feste Stadt liege einsam* d. h. soll einsam sein vgl. Thr 1 1, *Als eine entvölkerte und verlassene Wohnstätte gleich der Wüste.* Das מְשֻׁלָּח, hier von dem נָוֶה, 16 2 von dem קֵן gesagt, gab den Anlass zu der Glosse v. 8, die sehr wohl ein Citat aus einem Gedicht über eine andere Stadt, vielleicht über Jerusalem, sein kann. Mit dem Text von v. 10b 11a ist es schlimm bestellt; כִּלָּה kann doch kaum von dem „Abfressen" (noch dazu durch Kühe) von Zweigen gesagt sein und ein Subjekt zu dem femin. Plur. תִּשָּׁבַרְנָה fehlt auch. DUHM vermutet nach 32 13 und 33 12: שָׁמִיר וָקוֹץ יַעֲלֶה סְעִפּוֹת „Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an"; dadurch erhält man das Subjekt zu תִּשָּׁבַרְנָה v. 11, nämlich סְעִפּוֹת vgl. Hes 31 6 8, und zugleich das Brennmaterial für die Frauen, die Holz sammeln, da auch nach 33 12 קוֹצִים verbrannt werden. Auch so ist der Text noch nicht ohne Bedenken: die Femininsuffixe v. 11a haben kein Femininum, worauf sie sich beziehen, wenn man nicht vielleicht קוֹץ femininisch nehmen darf. Dass aber mit v. 10b 11a die völlige Zerstörung geschildert werden soll, ist nicht zweifelhaft vgl. 5 17 32 13 f. **11**b Die Einsichtslosigkeit, in welcher die Samaritaner von ihrem Sonderkult nicht lassen wollen, ist der Grund ihrer völligen Vernichtung.

Die Verse 27 7 9–11 fallen in die Zeit zwischen den Tod des Antiochus Sidetes im Jahre 128 v. Chr. (vgl. v. 7), mit dem Juda völlig unabhängig geworden war, und die Eroberung und Zerstörung Samariens, die zwischen 111—107 v. Chr. erfolgt. Der Verf. tritt der Meinung entgegen, Jahwe behandle die Juden doch gleich wie ihre Feinde und darum sei die Hoffnung auf die von ihm erwartete Heilszeit eitel, mit der Aufforderung, jedem illegitimen Kult im Lande ein Ende zu machen, damit auch die letzte Sünde gesühnt werde. Der Verf. hat danach mit seinen Worten zu der Zerstörung angetrieben, die dann auch die Hartnäckigkeit der Söhne des Johannes Hyrkanus Samaria bereitet hat. Das Stück ist jünger als die Apokalypse, deren Hoffnung es festhält, aber älter als 26 1–19.

d) 27 12 13 Die Sammlung der Juden,
die Ausführung der positiven Seite von 25 8 (vgl. die negative Seite dazu 26 20 —27 1) und der Abschluss der Apokalypse.

Die Sammlung und Rettung erfolgt in zwei Akten: der erste **12** betrifft die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל innerhalb der Grenzen des einstigen davidischen Reiches, die den Späteren als die Grenzen des den Juden von Rechtswegen gehörigen Gebietes gelten. Vom Euphrat bis zum Ägypterbach, d. h. zum Wādi el-ʿArīsch, veranstaltet Jahwe ein grosses Ausklopfen (חָבַט hier vom Ausklopfen des Getreides, wie Jdc 6 11, und nicht, wie Dtn 24 20, vom Abklopfen der Oliven, da hier שִׁבֹּלֶת am natürlichsten *Ähre* und nicht „Strömung" bedeutet), die Juden sind die guten Körner, die Heiden das Stroh in diesem Gebiete; die Juden werden einzeln (לְאַחַד אֶחָד „zum einen der andere", „einer nach dem andern" vgl. Koh 7 27; אַחַד stat. constr. in der stereotypen rasch gesprochenen Redensart statt des stat. absol.) aufgelesen, die Heiden entfernt. **13** Der zweite Akt gilt den Israeliten in der weiten Welt: Aus Syrien und Ägypten werden die Verlorenen und Versprengten, also die gesamte Diaspora, die dem im heiligen Lande wohnenden Verf. als unter allerlei Entbehrungen lebend erscheint, herbeigerufen, damit sie auf dem heiligen Berge zu Jerusalem anbeten. Was mit ihnen weiter geschehen soll, wird nicht gesagt; aber sie sollen wohl nach ihrer Huldigung innerhalb der davidischen Grenzen irgendwo angesiedelt und so Bürger des messianischen Reiches werden, das dann errichtet wird. Das Zeichen zur Sammlung wird mit der *grossen Posaune* gegeben, die als Bild und in anderem Sinne auch Sach 9 14 verwendet ist, später aber in der Eschatologie eine bedeutende Rolle spielt, vgl. Mt 24 31 I Kor 15 52 I Th 4 16 und die sieben Engel mit den Posaunen Apk Joh 8 9.

Cap. 24—27 sind ein Mosaik aus verschiedenen beschreibenden, prophetisch-apokalyptischen und lyrischen Stücken. Dass das Ganze sich als Einheit nicht halten lässt, hat die Erklärung gezeigt; die Grundlage bildet aber eine Apokalypse, in welche die übrigen Stücke eingetragen sind.

Die Apokalypse umfasst: a) 24 1–23 die Weltumwälzung, das Gericht über die Mächte in der Höhe und auf Erden und Jahwes Niederlassung auf Zion; b) 25 6–8 das Gottesmahl aller Völker auf Zion; c) 26 20—27 1 die Geborgenheit der Juden während des Weltgerichts und d) 27 12 13 die Sammlung aller Juden zur Huldigung Jahwes auf Zion und zur Teilnahme am Gottesreich. Die Apokalypse zeichnet sich durch ihre tief ethische Auffassung (vgl. zu 24 5 f. 20) und ihr menschliches Fühlen (vgl. bes. 25 6–8) aus. Es ist ein humaner Geist, der sich hier ausspricht: die Völker erfahren im Gegensatz zu den dem Gericht verfallenden Weltregenten (24 21 22 27 1) das göttliche Mitleid (25 6–8); aber immerhin ist auch dieser grossartige Universalismus nicht ganz frei von dem Partikularismus des gewöhnlichen Judentums, dem doch eine Prärogative zukommt, vgl. 26 20 27 12 13.

Dass die Apokalypse in später Zeit entstanden ist, lässt sich nicht in Abrede stellen. Abgesehen von der aramäischen Form חֲבִי 26 20 weisen dahin die theologischen Anschauungen, die ihre Parallelen in den spätesten Stücken des AT, in der jüdischen Litteratur der letzten zwei vorchristlichen, wie der späteren Jahrhunderte und im NT haben. Es sei hier nur zurückverwiesen: 1) auf 24 21 f. die Gefangenlegung des Heeres der Höhe und der Regenten auf Erden; 2) 24 23 das Erscheinen Jahwes in herrlicher Glorie auf Zion; 3) 25 6–8 das Völkermahl auf Zion; 4) 26 20 die im Weltsturm geborgenen Juden und 5) 27 13 die grosse Posaune, mit der das Signal zur Sammlung gegeben wird. Genauer lässt sich die Entstehungszeit an der Hand der Andeutungen des Apokalyptikers über die Weltlage feststellen: Jerusalem hat sich von der Eroberung durch Antiochus VII. Sidetes

zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I. (134—104 v. Chr.) noch nicht erholt vgl. zu 24 7–12; der Tod des Antiochus Sidetes im Feldzug gegen die Parther (128 v. Chr.) erweckt bei den Juden am Rande der Erde die höchsten Hoffnungen, aber der Apokalyptiker erwartet, obschon jetzt Judäa frei geworden ist, den Einfall der „Räuber“ d. h. der Parther (vgl. zu 24 13–16) und im Anschluss daran das von den Propheten längst vorausgesagte Weltgericht, bei welchem vor allem die drei Weltmächte der Parther, Syrer und Ägypter vernichtet werden sollen, vgl. zu 24 17 ff. und bes. zu 27 1. Nach alledem ist mit Duhm die Apokalypse kurz nach 128 v. Chr. entstanden und der Verf. derselben am besten in den Reihen der Chasidim zu suchen, die von Gott allein die Hilfe erwarteten.

Die sekundären Elemente sind folgende: α) 25 1–5 das Lied auf die Zerstörung Samariens, entstanden um 107 v. Chr., vgl. die Auslegung; β) 25 9–11 ein Danklied für errungene Siege und die Hoffnung auf die sichere Niederwerfung Moabs, aus den letzten Jahren des Johannes Hyrkanus oder aus der Regierungszeit Alexanders Jannäus s. zu 25 9–12; γ) 26 1–19 Preis Gottes für den den Gerechten in der Zerstörung Samariens verliehenen Sieg und für das für die Zukunft verheissene Heil, aus derselben Zeit wie α), vgl. die Auslegung; δ) 27 2–5 ein Gedicht: Israel die Weinpflanzung Jahwes, wohl aus derselben Zeit wie α) und γ), vgl. die Auslegung; und ε) 27 7–11 die letzten Bedingungen für den Anbruch der Heilszeit, eine Anspornung zur völligen Zerstörung Samariens, also ein Stück, das zwischen der Abfassung der Apokalypse und der Zerstörung Samariens (zwischen 128 und 111 v. Chr.) entstanden ist vgl. die Auslegung. Der Verf. ist nicht derselbe mit dem Autor der Apokalypse, sondern eher unter den Sadducäern zu suchen.

Litteratur: Smend ZATW 1884, 161—224; Oort ThT 1886, 166—194; Oettli im Kirchenfreund (Basel) 1889, 113—123; G. Kuhn, in Aus Schrift und Geschichte (Festschrift gewidmet Herrn Prof. Orelli von Freunden und Schülern) 1898, 321—362.

III. Prophetieen, deren Grundstock aus der Zeit des Bündnisses Hiskias mit Ägypten stammt
Cap. 28—35.

I) 28 1–6 Der nahe Untergang Samariens.

Die Verse 1–4 enthalten zwei siebenzeilige Strophen; die Anfangszeilen der zweiten (v. 3 4a) entsprechen dem Anfang der ersten (v. 1), während die letzten drei Zeilen (v. 4b) in neuem Bilde das Schicksal Samariens angeben. Die Verse 5 f. sind ein späterer Zusatz. Der Abschnitt beginnt mit הוי *wehe*, wie noch fünf folgende 29 1 29 15 30 1 31 1 33 1; diese Eigentümlichkeit weist auf Zusammenstellung durch einen späteren Sammler hin.

a) 28 1–4: der ursprüngliche Bestand des Ausspruches.

1 *Wehe der stolzen Krone der Trunkenbolde Ephraims Und den welken Blumen seines herrlichen Schmuckes Auf dem Haupt des Thales der vom Wein Berauschten.* Sprachlich fällt die sonst ungewohnte Verbindung der Status constructi über ein trennendes Adjektiv hinweg auf. So ist wenigstens bei der überlieferten Lesung zu erklären; denn auf jeden Fall ist גֵּיא־שְׁמָנִים dem folgenden übergeordnet: das fette Thal der vom Weine Erschlagenen (zu הֲלוּמֵי יַיִן s. 16 8). Meinhold hat daher das v. 4a nicht wiederholte הֲלוּמֵי יַיִן, Kittel dagegen גֵּיא־שְׁמָנִים entfernen wollen; eher ist, wenn man nicht שְׁמֵנִים (= „fette“ vgl. Jdc 3 29) lesen und die zwei folgenden Wörter als Apposition dazu erklären will, in שמנים eine aus שֹׁמְרֹן verdorbene in den Text gekommene Glosse zu sehen, die in v. 4a das ursprüngliche הֲלוּמֵי יַיִן nicht nur, wie hier, von dem Regens גֵּיא

getrennt, sondern völlig verdrängt hat. Bei צִיץ נֹבֵל liegt die Sache ein wenig anders: denn man kann erklären: *Blumen vom Welkenden* (vgl. v. 4: צִיצַת נֹבֵל und GES.-KAUTZSCH[26] § 128 w), wodurch die Abhängigkeit der folgenden Wörter leichter möglich wird. צִיץ ist kollektiv = Blumen, Blumenkranz, während צִיצָה = eine Blume ist. Das prosaische אֲשֶׁר fehlt in LXX und ist zu tilgen (DUHM). Mit diesen Worten redet Jes Samarien an, das wie ein um das Haupt gewundener Blumenkranz auf einem vereinzelt im Thale stehenden, runden und terrassierten Hügel lag vgl. BÄDEKER Paläst.[4] 253. Aber es ist ein Kranz von Berauschten, denn so sind die Leute von Ephraim, sie führen ein üppiges Leben vgl. Am 4 1 6 4–6; und erst noch ist ihr Blumenkranz welk. Es ist ein treffliches Bild für die stolzen, verlebten, dem Untergang nahen Samarier. Aus der Stelle ist zugleich zu entnehmen, dass die Zecher sich mit Blumen zu bekränzen pflegten. **2** Für die abgelebten, schon vom Weine erschlagenen (vgl. vino saucius) Samarier hat der Herr (für לַאדֹנָי haben manche Manuskripte לַיהוָה, was CHEYNE vorzieht) die mächtigen Assyrer bereit, deren Eingreifen auch 2 12 ff. mit einem gewaltigen über das Land dahin sausenden Sturm verglichen ist: *Sieh, schon hat der Herr einen Mächtigen und Starken bereit, Einen wie Hagelwetterguss, zerschmetternden Sturm* (קֶטֶב = Zerschneidung, Zerhackung, also ist שַׂעַר קֶטֶב ein alles zerhackender Sturm), *Einen wie Wetterguss gewaltiger, überflutender Wasser, Einen, der zu Boden niederstreckt* בְּיָד. Wenn בְּיָד richtiger Text ist, so kann es schwerlich „mit blosser Hand“, „von Hand“ heissen, weil dies nicht passt; man muss es = „mit Gewalt“ fassen. הִנִּיחַ לָאָרֶץ, zu Boden strecken, zu Boden treten (vgl. Am 5 7), ist weitere Schilderung des Starken, wie in den vorhergehenden Zeilen, in denen כְּ soviel bedeutet, wie: er gleicht. Bei solch einem Feinde ist das *Wehe* v. 1 begründet; wie er mit Samarien verfahren wird, sagt die zweite Strophe v. 3 f., die am Anfang vielleicht etwas verstümmelt ist, gerade wie der Schluss von v. 2 verdorben scheint. **3 4ª** gehören zusammen; denn für den Plural תֵּרָמַסְנָה genügt ein Subjekt in der Einzahl nicht, aber mit MEINHOLD den Plural עטרות zu lesen, zerstörte den Sinn, da Samarien (nicht die Kränze der Zecher) die Krone ist. Dagegen ist die nötige Mehrheit gefunden, wenn „die welken Blumen“ von v. 4ª neben der „Krone“ von v. 3 Subjekt zu תֵּרָמַסְנָה werden. Man hat daher mit DUHM וְהָיְתָה von v. 4ª nach dem Anfang von v. 4ᵇ zu versetzen und vor צי״ v. 4ª nach v. 1 ein וְ zu stellen; dadurch wird man auch die üble Vergleichung einer Blume mit einer Frühfeige los. Ferner wird aber צִיץ (wie v. 1) für צִיצַת herzustellen sein, da das Femin. צִיצַת erst die Folge des unrichtig vorgesetzten וְהָיְתָה ist. „Krone“ und „Blumen“ bedeuten auch bei Samarien nicht ganz dasselbe; die Krone wird „die Stadt mit der Mauerkrone“ und die Blumen „den Schmuck der Gärten, Lusthäuser u. s. w. um die Stadt herum“ meinen (DUHM). Demnach ist zu übersetzen: *Mit Füssen werden sie zertreten werden: Die stolze Krone der Trunkenbolde Ephraims Und die welken Blumen seines herrlichen Schmucks Auf dem Haupt des Thales der vom Wein Berauschten.* Zu der Weglassung von אֲשֶׁר und zu גֵּיא שְׁמָנִים s. v. 1. **4ᵇ** vergleicht Samarien, das nicht nur der Gegenstand, um den es sich in dem ganzen Stücke v. 1–4 handelt, sondern hier nun wirklich Subjekt zu dem an die

Spitze von v. 4[b] gehörigen וְהָיְתָה ist, mit einer Frühfeige (l. כְּבִכּוּרָה, ohne Mappik), die schon im Juni vor der eigentlichen Feigenernte (im August) reift und als Leckerbissen gilt: *Und es wird ihr gehen wie einer Frühfeige vor der Ernte: Kaum hat sie einer erblickt, Noch in seiner Hand, hat er sie schon verschluckt.* Auch hier ist אֲשֶׁר als überflüssig und prosaisch mit Duhm zu tilgen. Im Nu, wie eine Frühfeige wird Samarien verschwunden sein; diesen Leckerbissen werden die Assyrer sich nicht entgehen lassen.

Diese Worte stammen aus der Zeit vor der Eroberung Samariens durch die Assyrer; aber man wird wegen der Schilderung der Assyrer nicht in die früheste Zeit Jesajas zurückgehen müssen, dann wäre doch auch Aram zu nennen gewesen. Zwischen dem syrisch-ephraimäischen Krieg und der Eroberung Samariens bietet sich als Anlass für diese Drohung am besten der Abfall des Königs Hosea von Assur im Jahre 725 v. Chr. Da erwartete Jesaja den nahen und raschen Untergang Samariens. Wäre Samarien schon eine Zeit lang belagert, so würde das Bild v. 4[b] nicht mehr gepasst haben. Die Assyrer haben eben doch nicht so rasch Samarien erobert. Wellh. u. a. haben gemeint, Jes rede hier Jerusalem als ein Samarien an; aber erst v. 7 geht auf die Jerusalemer und die Zeichnung der Lage der Stadt v. 1 ist doch so, dass sie nur auf Samarien passt.

b) 28 5 f.: der spätere Zusatz.

Im Gegensatz zu Samarien, das in den Staub getreten wird, soll der „Rest des Volkes“ an „jenem Tage“ in Jahwe eine herrliche Krone und eine starke Kraft bekommen; vgl. 4 2–6 sowie 27 9–11. 5 Der Ergänzer merkt, dass es sich nicht gut schickt, Jahwe selber mit Krone und Kranz zu vergleichen, die kurz vorher in v. 1–4 zu Bildern für Samarien und die berauschten Ephraimiten dienten. Durch Variation sucht er zu mildern; ein Jesaja würde aber auch so noch das Ungeziemende gefühlt haben. צְפִירַת ist der Kranz, der Stirnreif und kommt im AT nur noch in dem unsicheren Text Hes 7 7 und 10, und nicht einmal sicher in dieser Bedeutung, vor. Unter שְׁאָר עַמּוֹ ist dasselbe zu verstehen, was 4 2 f. פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל heisst, also die am Gerichtstag Geretteten vgl. zu 4 2 ff. und s. 11 11 16. An den Gerichtstag mit seinen herrlichen Folgen für die Geretteten denkt der Ergänzer mit בַּיּוֹם הַהוּא, an die Zeit, wo Jerusalem erhöht sein und Jahwes Glanz dasselbe verherrlichen wird. 6 Dass soviel wie möglich von den Verheissungen der Endzeit hier angedeutet werden soll, hat zu der merkwürdigen Verbindung geführt: *Jahwe soll zum Geist des Gerichts sein;* Jahwe soll den idealen König resp. die einstigen Führer des Volkes mit dem rechten Geist erfüllen vgl. 11 2 4. Ferner wird er *Heldenkraft* (vgl. auch hier 11 2) *sein für die, welche den Kampf zum Thore hinaustreiben* l. למשיבי; damit ist ein spezieller Zug genannt, der wohl auf die Kämpfe im 2. Jahrh. hinweist (Duhm).

Die Verse sind nicht von Jesaja. In ihrer Form erinnern sie an 4 2–6; vgl. ferner zu v. 5. Inhaltlich haben sie ebenfalls mit 4 2–6 grosse Verwandtschaft; zugleich kennen sie 11 1 ff. Jesaja selber hat niemals ausgesagt, dass Juda kriegerische Kraft erhalten werde, um die Assyrer zu besiegen. Die Verse sind am ehesten in die Zeit zu verlegen, da man Samariens Zerstörung im 2. Jahrh. endlich erwartete, oder schon erlebt hatte und dann die messianische Herrlichkeit erhoffte; sie passen sehr gut in die Zeit von 27 9–11, also an das Ende des 2. Jahrh. unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.). Zum Überfluss zeigt auch v. 7, dass v. 5 f. Zusatz sind; denn v. 7 greift über v. 5 f. hinweg auf v. 1–4 zurück.

2) 28 7–22 Drohworte an die sich weise und sicher dünkenden Spötter zu Jerusalem,

an die Priester und Propheten v. 7–13 und an die politischen Führer v. 14–22. Der ganze Abschnitt besteht aus Distichen, deren Verse durch Cäsur in drei- oder zweihebige Glieder zerteilt sind.

7 8 die nachträglich, aber von Jes selber (vgl. 30 8) beigefügte Verbindung zwischen v. 1–4 und v. 9–22: auch zu Jerusalem treiben sie es, wie seiner Zeit zu Samarien, als der Untergang nahe war. 7 וְגַם אֵלֶּה *Und auch diese* d. h. und auch die hier, scil. in Jerusalem, *taumeln im Wein und schwanken im Met, Priester und Prophet taumeln im Met, Sind verwirrt vom Wein, schwanken vom Met, Taumeln beim Gesicht, wanken beim Entscheid.* Zu שֵׁכָר vgl. 5 22; נִבְלְעוּ ist nicht von בָּלַע I *verschlingen,* sondern von בָּלַע II *verwirren* abzuleiten vgl. 3 12 19 3 15 und מִן bedeutet „infolge von“. פְּלִילִיָּה ist der priesterliche Entscheid, der Rechtsspruch der Priester, רֹאֶה = רֶאִי das Gesicht, die Vision der Propheten; פָּקוּ (wegen des Gleichklangs, vgl. שָׁגוּ, mit dem Ton auf der Endsilbe) von פוק *taumeln* ist intransitiv und daher wohl mit Duhm, Cheyne בַּפליליה zu lesen. Das Treiben der Propheten und Priester, das Jes schildert, hat wenig gemein mit der Jahweverehrung, wie sie Amos, Hosea und Jesaja forderten, es erinnert weit mehr an die „heilige Raserei“ der kanaanäischen Nebīim oder an die Taumelfeste im thrakischen Dionysosdienste, bei denen die Feiernden, von berauschenden Getränken erregt, in Verzückung gerieten und zu Visionären wurden, vgl. Rohde, Psyche II² 4–22. 8 Die Schilderung (v. 7) ist nicht zu stark, *denn* (כִּי) Jes trifft die Propheten und Priester, und als ihre Genossen beim Opferschmause die königlichen Beamten und politischen Leiter des Volkes, in merkwürdiger Verfassung und Lage: *Denn alle Tische,* auf denen die Opfer im Tempelvorhof verzehrt wurden, *sind voll von Gespei, Unflat......bis auf den letzten Raum.* So ist mit Duhm die Mitte des Distichons nach קִיא zu setzen und צֹאָה als der einzige Rest der ersten Hälfte des zweiten Stichos anzusehen. Über den Verlust Vermutungen anzustellen, ist hier nicht einladend; man entfernt sich gerne von der Scene, bei der Jes die jerusalemischen Führer überrascht hat. Über ähnliche Ausschreitungen vgl. I Sam 1 13 f. Am 2 8 Jes 22 13 Neh 2 11.

Die Überraschten empfingen Jes mit spöttischen Worten; der Wein machte ihnen Mut und nahm ihnen jede Scheu vor dem Propheten: 9 f. Sie spotten, indem sie zu einander sagen: *Wem will er das Verstehen eröffnen und wen das Hören lehren, Etwa von der Milch Entwöhnte, von der Brust Abgesetzte?* d. h. Wozu erscheint er bei uns? will er wieder uns erst noch lehren, wie man zum Verstehen und zum Hören dessen, was Gott will, was Gottes Willen ist, gelange (דֵּעָה und שְׁמוּעָה sind einander völlig parallel; wie דֵּעָה das Verstehen, Erkennen, so bedeutet שְׁמוּעָה nicht „das Gehörte“, „die Predigt“, sondern „das Hören“ scil. des göttlichen Wortes, die „Audition“)? Meint er, wir seien immer noch Kinder, erst von der Milch entwöhnt oder soeben von der Mutterbrust עַתִּיק „abgesetzt“, „weggenommen“, dass er uns mit Dingen kommt, die für Abc-Schüler gut sein mögen, mit denen man aber gewiegte Männer, wie sie sind, verschonen sollte? Da braucht es andere Machenschaften

und Vorkehrungen, weise Berechnung und kluge politische Aktionen. Diese Männer haben keine Idee davon, welche Kraft der Gotteserkenntnis im prophetischen Sinne (vgl. דַּעַת אֱלֹהִים Hos 4 1 6 5 4 6 6) und dem „Hören“ auf Gott (שְׁמוּעָה) innewohnt, wie man heute vielfach das Evangelium verkennt, es für Frauen und Kinder noch für genügend hält, aber in allerlei Bestrebungen der Sozialpolitik oder der ethischen Kultur das alleinige Heil sieht. Spottend ahmen sie des Propheten Worte nach **10**: *Denn: Ṣaw laṣaw ṣaw laṣaw, Ḳaw laḳaw ḳaw laḳaw; Ein Weilchen da, ein Weilchen dort!* Man hat alles Mögliche aus diesen Worten gelesen. Gewöhnlich erklärt man קו nach v. 17 als *Richtscheit, Richtschnur* und lässt dann צו etwas ähnliches bedeuten, etwa *Messschnur*, so GUTHE in den textkrit. Anmerkungen bei KAUTZSCH. Allein damit gewinnt man keinen verständlichen Sinn. DUHM denkt, dass „wir es hier mit einer sprüchwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu thun haben, wahrscheinlich sind ṣaw laṣaw ḳaw laḳaw onomatopoetische Laute, etwa den Tropfenfall oder den Schall eiliger Fusstritte nachahmend, mit denen Jesajas ewiger Redefluss und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden soll“; MEINHOLD dagegen denkt, dass das Pappeln beim Sprechenlehren kleiner Kinder nachgeahmt sein soll, von denen ja v. 9 die Rede ist. Aber bei diesen beiden Erklärungen versteht man nicht, warum „ein Weilchen da, ein Weilchen dort“ hinzugefügt ist. Es dürfte sich daher vielmehr um das Gehenlehren handeln, und man hört in den Worten die Nachahmung des Schalls vom Trippeln der Füsschen, womit die Kinder zum Gehen angeleitet werden sollen. Solch einem Elementarunterricht gleicht Jesajas Rede nach dem Spotte dieser „gewiegten und klugen“ Männer, die das Gehen schon längst verstehen und die Wege, die sie einzuschlagen haben, viel besser kennen.

Die Antwort **11—13** auf diesen Spott hat ihnen Jes nicht erspart; sie passt vortrefflich zu der gegebenen Erklärung von v. 10: Jahwe wird ihnen durch die Assyrer Unterricht im Gehen erteilen, durch die Assyrer, deren Sprache den Jerusalemern auch wie Stammeln und Stottern vorkommt (v. 11), einen Unterricht zum Gehen — ins Verderben (v. 13). **11** Dem כִּי seiner Gegner setzt Jes ein anderes כִּי gegenüber *Ja wohl! Mit stammelnden Lippen,* eigentlich: durch solche, die Stammelnde von Lippe sind, *und in fremder Zunge Wird reden zu dem Volke da;* das Subjekt giebt v. 12aα: *der, der zu ihnen gesprochen hat.* Jahwe wird nun auf assyrisch „mit diesem Volk da“ d. h. mit dieser Sippschaft da reden; was er früher gesprochen hat, wollten sie ja nicht hören. **12**: *„Das ist die Ruhe; schafft Ruhe dem Müden, Und das ist die Erholung!“ Doch sie wollten nicht hören.* Diese Zusammenfassung des Inhalts der Reden Jahwes ist kurz und darum schwierig. Die wahre Ruhe, die dem müden, d. h. dem von allen den politischen Aktionen am meisten in Mitleidenschaft gezogenen Bürger wirklich Erholung brächte, ist nicht näher bestimmt; aber aus 30 15 ist zu entnehmen, dass die Abkehr und Ruhe, das Stillesein und Vertrauen auf Jahwe d. h. eben der Verzicht auf das Spielen einer politischen Rolle, das Aufgeben aller der kriegerischen Aspirationen und der politischen Machenschaften gemeint ist. Das würde dem Bürger, der durch den Aufwand für die Kriegsbereitschaft und den Kriegs-

dienst ermüdet wird, eine Erquickung und Erholung sein. Nicht das Bündnis mit Ägypten, sondern die Koncentration und Reduktion auf Jahwe und seinen Willen würde das Volk stark und ruhig machen. Zu v. 12^b vgl. bes. 30 15 und zu אָבוּא statt אָבוּ s. GES.-KAUTZSCH[26] § 23 i. **13** Da sie die Mahnung nicht hören wollten, *wird ihnen werden* d. h. hier: wird an ihnen nun zur Wahrheit werden und zur Ausführung kommen *das Wort Jahwes,* über das sie v. 10 spotteten: Die Assyrer werden nun ihren Unterricht in die Hand nehmen, aber dessen Ergebnis ist nicht Ruhe und Erquickung, sondern Verderben. Wenn dann aus assyrischem Munde die Jerusalemer ṣaw laṣaw etc. vernehmen, werden sie gehen müssen, um rückwärts zu fallen und zu zerschellen. Die beiden letzten Wörter וְנוֹקְשׁוּ וְנִלְכָּדוּ, vielleicht auch noch das drittletzte, sind wahrscheinlich aus 8 15 hierher versetzt (so DUHM); der jähe Fall ist das Ende ihres Gehens.

14 ff. brauchen nicht bei derselben Gelegenheit gesprochen zu sein, wie v. 7–13; durch לָכֵן, אַנְשֵׁי לָצוֹן und v. 14 überhaupt kann die Verbindung erst nachträglich hergestellt sein vgl. zu v. 7 f. Dass aber die gleiche Situation, wie v. 7–13, vorausgesetzt ist, ergiebt sich aus dem Inhalt. **14** Der Ausdruck הָעָם הַזֶּה scheint hier nicht, wie v. 11, das Urteil des Propheten, sondern der Herren zu Jerusalem, die verächtlich von ihren Leuten denken, zu kennzeichnen. Diese Herren sind Spötter über den Propheten und hochfahrende Verächter des Volkes, mit dem sie nach Gutdünken umspringen zu können denken. **15**, der Vordersatz, zu dem v. 16 ff. den Nachsatz bilden, stellt den Wahn der Grossen in Jerusalem dar, gegen jede Gefahr gefeit zu sein: *wir haben geschlossen einen Vertrag mit dem Tod Und mit Scheol eine Vereinbarung getroffen.* Dass das vielleicht falsch vokalisierte חֹזֶה, wie חָזוּת v. 18, wegen des parallelen בְּרִית nur den Sinn von Vereinbarung haben kann, ist kaum zu bezweifeln; wie es aber zu diesem Sinne kommt, ist unsicher: man denkt, es könnte urspr. das bei dem Vertrag verabredete Zeichen, das den Vertrag jederzeit als geschlossen beweise, als das „Sichtbare" bezeichnet haben (BUHL), oder es sei die „Erscheinung" des Toten oder der Todesgottheit zum Abschluss des Vertrages gemeint (DUHM). Die von KRÄTZSCHMAR (Bundesvorstell. 52) vorgeschlagene Änderung in חָסוּת *Zuflucht* 30 3 stimmt nicht zur Konstruktion. Die diplomatische Verbindung mit Ägypten verleiht den Jerusalemern die Zuversicht völliger Sicherheit; jedoch macht der Ausdruck (vgl. auch zu v. 7) wahrscheinlich, dass das Bündnis mit Ägypten ägyptische Mysterien und Zauberei nach Jerusalem gebracht hat, durch welche man sich vor Tod und Scheol geschützt glaubte, gerade wie das Bündnis mit Syrien den Israeliten den Adoniskult brachte 17 10 f. In den Augen des Propheten ist diese Magie und Zauberei natürlich nichts als Lug und Trug, כָּזָב und שֶׁקֶר, er kann sie nicht anders bezeichnen und darum legt er diese Bezeichnung auch den Jerusalemern in den Mund, um recht schneidend sein Urteil über ihre Illusion und ihren Wahn zu fällen: Wir sind gegen alles Unglück gefeit, *Denn wir haben Lüge zu unserer Zuflucht gemacht und in Trug uns geborgen.* Mit Ḳerē ist wie v. 18 שׁוֹט und יַעֲבֹר zu lesen; ferner aber ist doch eine „daherflutende" oder „überschwemmende" Geissel, trotz der gleichen Vermischung der Bilder im Koran 89 12, zu merkwürdig und, da שׁוֹט kaum die „stürmisch bewegte Flut" bedeutet,

שׁוֹטֵף mit Duhm in שׁוֹטֵט zu verbessern, sodass dieses Wort שׁוֹט untergeordnet ist und beides zusammen vielleicht *eine Stachelpeitsche* bezeichnet vgl. 10 26 und Jos 23 13: ***Die Geissel des Geisslers, wenn sie daherfährt, wird uns nicht erreichen, Denn*** etc. **16** Diesem Wahn und Aberglauben stellt der Prophet den wahren Glauben, der keine Illusion ist und keine Enttäuschung bereitet, gegenüber: ***Darum hat so gesprochen der Herr Jahwe: Siehe ich lege in Zion als Fundament einen bewährten Stein, Einen kostbaren Gründungseckstein: wer glaubt, weicht nicht.*** Für יִסַּד, das man als Adjektivsatz zu dem Suffix in הִנְנִי erklärt („siehe mich, der gelegt hat"), ist mit LXX, Targ., Pesch. und manchen neueren Erklärern das Part. יֹסֵד zu lesen; יִסַּד setzt die Masora wegen 14 32 vgl. Cheyne und König Syntax § 344 o, aber das Perf. ist nicht einmal gut, denn Jahwe ist eben noch daran, das feste Fundament in Zion zu legen, dazu schickt er seine Propheten. אֶבֶן und מוסד sind wiederholt, zur Differenzierung hat die Masora das zweite als part. Hoph. punktiert, aber eine „gegründete Gründung" ist nicht mehr als eine wirkliche „Gründung" und daher מוּסָּד überflüssig; dasselbe ist der Fall mit dem ersten אבן, es rührt wohl mit dem einen מוסד von einer Glosse אֶבֶן מוּסָד *Fundamentstein* her, deren Bestandteile dann auf die beiden Zeilen verteilt wurden. Jes gebraucht diese gewöhnlichste Bezeichnung nicht, sondern bezeichnet den Grundstein zuerst als אֶבֶן בֹּחַן einen Stein, der die Prüfung auf seine Festigkeit besteht, dann als פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד einen kostbaren Gründungseckstein; die beiden Stat.-constr.-endungen an Subst. und Adj. sind auffallend, doch wird kaum zu ändern sein, und die Annahme eines Subst. in יִקְרַת hilft nicht viel vgl. die ähnlichen Stat.-constr.-reihen v. 1 und Ges.-Kautzsch[26] § 130 f Anm. 3. Für das unverständliche יָחִישׁ *eilen, fliehen* setzt LXX יֵבוֹשׁ *zu Schanden werden* voraus, besser aber ist mit Cheyne, Guthe, Duhm יָמוּשׁ *weichen* (vgl. 22 25 46 7 54 10) als ursprüngliche Lesart zu vermuten. Also: *Wer glaubt, weicht nicht* ist der kostkare Eckstein der Gründung Jahwes auf Zion; der Glaube, der so verborgen und unsichtbar ist, wie der Eckstein des Fundamentes, aber dennoch alles trägt, das Vertrauen auf Jahwe ist der feste Punkt, der nicht wankt, und wer diesen Glauben hat, wer in dieser innerlichen Verbindung mit Jahwe steht, besitzt das δός μοι ποῦ στῶ, um nicht zu weichen, sondern um allen weltlichen Mächten gewachsen zu sein. Es ist dasselbe Fundament, das Jes schon Ahas nannte 7 9 (s. zu jener Stelle), und nicht der Zion noch der Tempel auf demselben. **17** schildert zunächst in v. 17a die Jahwegründung auf Zion weiter: ***Und ich werde Recht zur Richtschnur machen und Gerechtigkeit zur Setzwage.*** Auf dem Fundament des Glaubens errichtet Gott sein Reich, aus dieser innigen Verbindung mit ihm erwachsen Recht und Gerechtigkeit, das sind die Kräfte und Mächte, die in seinem Reiche entscheiden und herrschen; Gottes Reich ist ein ethisches Reich, und die Sittlichkeit erwächst aus „Glauben" d. h. aus der Religion. Die zweite Vershälfte: ***Und Hagel wird die Zuflucht wegfegen und Wasser das Versteck fortschwemmen,*** zeigt dann, wie das auf Lug und Trug gebaute Gebäude der jetzigen Herren hinweggeschwemmt wird. Ihr Haus ist auf keinen festen Grund, sondern auf Sand gebaut, es bricht zusammen und wird weggeschwemmt vgl. Mt 7 24–27. יָעָה kommt nur hier vor, be-

deutet aber *wegraffen,* vgl. יָעִים *Schaufeln* z. B. Ex 27 3. כָּזָב ist mit Duhm und Cheyne als nach v. 15b eingesetzte Glosse zu entfernen, das entsprechende שֶׁקֶר fehlt ja bei סֵתֶר und der Rhythmus gewinnt bei seiner Entfernung. Die Assyrer sind der Gewittersturm, der verheerend und zerstörend die Hoffnungen der Jerusalemer hinwegfegt vgl. schon 2 12 ff. **18** Der „Bund mit Tod und Scheol" (v. 15) d. h. der Vertrag mit den Todesmächten auf Schonung und Schutz fällt dann dahin: ***Zerbrochen ist euer Vertrag mit dem Tode und euer Bund mit Scheol ungiltig.*** Für וְכֻפַּר, das man von einer unsicheren Grundbedeutung als ***weggewischt werden*** oder mit Vergleichung von Gen 6 14 als ***überschmiert = ausgelöscht werden*** zu erklären versucht, ist mit Houbigant u. a. וְתֻפַר vgl. 8 10 zu lesen; zu חָזוּת *Bund* vgl. zu חֹזֶה v. 15. Ist der Vertrag ungiltig, so senden Tod und Scheol ihre Plagen und Seuchen vgl. Hos 13 14, dann wird auch ***die Geissel, wenn sie einherfährt,*** nicht zu kurz sein; über שׁוֹט שׁוֹטֵף s. v. 15. ***Ihr fallt ihr anheim*** לְמִרְמָס eigentl. zur Zertretung, offenbar aber im Sinne von *zur Vernichtung;* es wird nicht nötig sein mit Duhm לְמוּסָר „zur Züchtigung" zu lesen. **19** Die Geissel ***so oft sie daherfährt, wird sie euch*** (gerade euch, daher אֶתְכֶם, euch die Grossen) ***fassen.*** Und zwar wird sie unaufhörlich einherfahren: ***Denn Morgen für Morgen fährt sie daher, am Tag und in der Nacht, Und dann wird es rein Entsetzen sein, auf Audition sich zu verstehen.*** שְׁמוּעָה heisst auch hier wie v. 9 das „Hören", die Audition, und nicht den durch die Schläge der Geissel erteilten Unterricht; denn, wenn die Assyrer kommen, wird das, was Jahwe zu hören giebt und was dann von keinem mehr, wie jetzt von den Priestern und Propheten bei Met und Wein (v. 7), unter den Schlägen des Gerichts misszuverstehen ist, entsetzlich und schaudererregend sein.

Die Verse 20–22, die auf diese kräftigen, wie ein Abschluss klingenden Worte זְוָעָה—שְׁמוּעָה folgen, schildern v. 20 21 das furchtbare Gericht und richten an die Spötter eine letzte Mahnung v. 22. **20** Mit einem Sprichwort sagt Jes, dass alle Versuche und Mittel, sich vor dem Gerichte zu schützen, nichts helfen: ***Denn zu kurz ist das Lager sich zu strecken und die Decke zu schmal sich darein zu wickeln.*** Das כְּ fällt auf: die Decke ist schmal „im Vergleich zum" Einhüllen, doch wird man nicht מֵהתכּנס einsetzen müssen; Cheyne hält den Vers für späteren Ersatz einer unleserlichen Stelle oder für eine Randbemerkung. **21** Das Sprichwort v. 20 hat hier seine Anwendung, ***denn wie am Berg Perazim,*** wofür II Sam 5 20 בַּעַל פְּרָצִים steht, ***erhebt sich Jahwe, wie im Thal bei Gibeon tobt er.*** In II Sam 5 25 steht גֶּבַע für Gibeon, aber auch die Parallelstelle I Chr 14 16 hat Gibeon. Wie in den Philisterkriegen Davids Jahwes Eingreifen wahrnehmbar war, so wird es auch dann sein, wenn die Assyrer erscheinen und Jahwe sich erhebt, ***Um sein Werk zu vollbringen — befremdlich ist sein Werk —, Und um seine Arbeit zu verrichten — seltsam ist seine Arbeit.*** Was er thut, ist befremdlich; er schreitet nicht ein gegen die Feinde, sondern seine Erhebung und sein Toben ist gegen sein Volk gekehrt: er verfährt assyrisch mit seinen Grossen vgl. auch 8 13 29 14. **22** ***Und nun, verlegt euch nicht aufs Spotten, dass nicht noch fester werden eure Bande, Denn Vertilgungsbeschluss habe ich von Jahwe der Heere gehört.*** Das Spotten sollen die Herren des Volkes (v. 14) lassen; sonst werden die Bande nur noch

fester, die sie wegen ihrer Sünde mit der Strafe zusammenknüpfen vgl. 5 18. Um diese Stricke handelt es sich und nicht um die assyrischen Fesseln. Der Spott macht die Stricke nur noch fester und jede Rettung noch unmöglicher; denn Jes hat „gehört“ (vgl. שְׁמוּעָה v. 9 u. 19), ihm ist sicher von dem Herrn der Heere kund: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה *Vertilgung und Beschlossenes,* ein ἓν διὰ δυοῖν für: festbeschlossene Vertilgung. אֲדֹנָי fehlt mit Recht in LXX, Pesch. und einigen Manuskripten, gleicherweise ist עַל־כָּל־הָאָרֶץ eine spätere Zuthat; *über die ganze Erde* soll die Deutung der für die Juden so wenig erfreulichen Worte auf das allgemeine Weltgericht ermöglichen, vgl. zu 10 23.

Der Abschnitt 28 7–22 enthält Worte Jes's aus der Zeit, da das Bündnis mit Ägypten geschlossen war und sich die Leiter des Volkes durch dasselbe vor jeder Gefahr gedeckt wähnten. Jes sieht sicher ganz anderes voraus: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה; nicht Diplomatie, sondern „Glauben“ an Jahwe ist das Fundament. Es mögen drei verschiedene Worte sein (v. 7–13 v. 14–19 v. 20–22); aber sie gehören derselben Zeit und Situation an. Am besten verlegt man sie in den Anfang des ägypt. Bündnisses c. 703 v. Chr.

3) 28 23–29 Ein Lehrgedicht zur Veranschaulichung der Handlungsweise Jahwes.

Auf die bestimmte Aussage von v. 22, dass der Untergang definitiv beschlossen sei, kommt die Belehrung unerwartet, dass man die Methode Jahwes an dem Thun des Landmanns kennen lernen könne, der nicht in einemfort pflüge und den Acker aufbreche, sondern nach dieser Arbeit ihn mit allerlei Samen versehe, der auch je nach der Art der Frucht beim Dreschen verschieden verfahre, um die Körner nicht zu verderben. Denn offenbar soll man daraus erkennen, dass Jahwes Gericht keine Vernichtung will und dass er in seiner Weisheit das richtige Verfahren wählt, um seinem Volk eine Zukunft zu bereiten. Dass Jes selber seinen Worten v. 7–22 auf diese Weise die Spitze abgebrochen habe, ist unglaublich; dagegen versteht man sehr wohl, wie ein Späterer dieses Gleichnis zum Verständnis des vorangehenden Abschnitts beifügte. 28 23–29 sind ein nachexilischer Zusatz (so auch Cheyne und Brückner), der alle vergangenen Gerichte als die Vordereitung der besseren Zukunft auffasst. Jahwe ist selber der weise Pflüger und Drescher; biese weiter auf Assyrer, Babylonier und Perser zu deuten, ist man nicht berechtigt. Das Gedicht zerfällt in zwei zehnzeilige Strophen, die beide mit ähnlicher Aussage abschliessen, vgl. v. 26 mit v. 29.

Die erste Strophe v. 23–26 beginnt **23** mit der bei Gedichten beliebten Aufforderung, dem Dichter Gehör zu leihen, vgl. Gen 4 23 Dtn 32 1 s. auch Jes 5 1. אִמְרָה ist ein poetisches Wort und steht auch Gen 4 23 in Parallele mit קוֹל. **24** f. Das Pflügen und Säen des Landmanns; v. 24 enthält die Frage: thut der Landmann in einemfort nur das eine? nämlich pflügen, aufbrechen und eggen? *Pflügt in einemfort der Pflüger, Bricht er auf und eggt seinen Acker?* Das vorangestellte כָּל־הַיּוֹם gehört zum ganzen Vers; לִזְרֹעַ ist mit Duhm als eine den Sinn verwirrende Glosse zu יְפַתַּח zu tilgen, denn vom Säen darf hier nicht die Rede sein, das erst als zweite Thätigkeit des Landmanns neben dem Pflügen v. 25 hervorgehoben ist. Die Bedeutung von יְשַׂדֵּד ist nicht ganz sicher. **25** Die Antwort auf die Frage v. 24: *Nicht wahr, wenn er seine* (nämlich: des Ackers) *Fläche geebnet hat, So streut er Dill und sprengt Kümmel Und legt Weizen und Gerste Und Spelt als dessen Einfassung.* Die in der ächten LXX und in Pesch. fehlenden Wörter שׂוֹרָה und נִסְמָן sind aus Versehen des Schreibers entstanden, der die Korrektur nachbrachte, aber

die Fehler nicht tilgte (so WELLH., CHEYNE, DUHM). Für die Sorgfalt, die man beim Säen anwendet, um den Samen zu sparen, vgl. ZDPV, 1886, 29. Das Suffix an גְּבוּלָתוֹ ist neutrisch auf die verschiedenen vorher genannten Getreidearten und Sämereien zu beziehen und nicht auf den Landmann: der gesäete Spelt bildet die Einfassung (= גְּבוּלָה) der andern Saaten. **26** *Und zwar unterwies ihn Jahwe zum Rechten, Sein Gott gab ihm Belehrung.* Offenbar ist das zu י׳ abgekürzte יהוה irgendwo in diesem Verse ausgefallen, am besten wohl mit DUHM und CHEYNE nach יִסְּרוֹ (perf. Pi. mit Suff.), wenn nicht vielleicht zwischen אֱלֹהָיו und יוֹרֶנּוּ. Das rechte Verfahren (מִשְׁפָּט) beim Ackerbau hat der Landmann von Jahwe gelernt, eine Anschauung, die sich ähnlich bei fast allen Völkern findet; merkwürdig wäre es nur, wenn die Israeliten, die den Ackerbau von den Kanaanäern, also von dem Landesgott Baal, erlernten, und unter denen sich deshalb bis in Jeremias Zeit Opposition gegen den Ackerbau als eine mit dem ursprünglichen Jahwe in Widerspruch stehende Beschäftigung erhalten hat (vgl. die Rechabiten), schon zu Jesajas Zeit diesen Ursprung ganz vergessen haben sollten. Unser Gedicht passt auch in dieser Hinsicht besser in die nachexilische Zeit, vgl. JSir 7 15: γεωργία ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένη.

Die zweite Strophe v. 27–29: ein neuer Beweis für die Weisheit Gottes aus dem zweckmässigen Verfahren des von Gott unterrichteten Landmanns beim Dreschen, mit כִּי an v. 26 angeknüpft: Jahwe belehrte ihn, das ersieht man auch beim Dreschen, *denn* etc.; für uns genügt mit demselben Sinn ein *auch.* **27** *Auch wird Dill nicht mit der Schleife gedroschen, Noch das Wagenrad über Kümmel in Umlauf gebracht; Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft Und Kümmel mit dem Stecken.* Kümmel und Dill (Schwarzkümmel) würden durch die Behandlung mit חָרוּץ d. h. dem mit spitzigen Steinen versehenen Schleifbrett und mit den Rädern des Dreschwagens verdorben. Zu diesen Dreschmaschinen vgl. BENZINGER Archäol. § 32 S. 209f. und ZDPV 1886, 40—45; zu dem Klopfen mit dem Stocke vgl. Jdc 6 11 Rt 2 17. **28** Der Anfang kann nur als Frage gefasst werden, wenn er einen Sinn geben soll: *Wird etwa Brotkorn zermalmt?* לֶחֶם ist = Brotkorn wie z. B. 30 23 Gen 41 54 Ps 104 14. Immerhin ist die Zeile so kurz, dass etwas weggefallen sein wird. Das Folgende giebt die Antwort: *Nein! nicht immerzu drischt er drauflos* etc. Ist אָדוֹשׁ nicht eine zu tilgende Verschreibung des folgenden Wortes, so wird man das א allein zu entfernen haben, da das Verbum אָדַשׁ ganz singulär wäre. Im übrigen Teil des Verses stören die Rosse, die zudem noch als פָּרָשִׁים „Reitpferde" bezeichnet sind, da ihre Verwendung beim Dreschen in alter Zeit sehr fraglich ist und sie doch vor den Wagen gehörten (DUHM). Die leichteste Änderung fordert der Vorschlag von DUHM, וּפֵרְשׂוֹ וְלֹא „so wirft er es auseinander" zu lesen. Das giebt auch einen guten Sinn: *Hat er das Rad seines Wagens darübergetrieben, So wirft er es auseinander* (worfelt es), *er zermalmt es nicht,* und ist daher der Korrektur in וַחֲרוּצוֹ *und seine Dreschschleife* (GRÄTZ, CHEYNE) vorzuziehen. Auch die Kunst des Bauern, das Korn richtig zu dreschen, ohne es zu zermalmen, ist nicht seine eigene Erfindung **29**: *Auch dies ist von Jahwe ausgegangen, Er hat wunderbaren Rat, besitzt grosse Einsicht.* So wenig der von Jahwe gelehrte Bauer beim Dreschen

das Korn zermalmt und vernichtet, wird sein Lehrmeister Jahwe bei seinem Verfahren mit seinem Volke dessen Zerstörung und Untergang herbeiführen.

Wenn das Gedicht v. 23–29 den gewöhnlich darein gelegten Sinn, dass Jahwe schon zur rechten Zeit das von Jesaja gedrohte Vertilgungsgericht halten werde, haben sollte, müsste es ganz anders lauten und z. B. von einem Zermalmen des Kornes sprechen oder von einer Galgenfrist reden, die Jahwe zu bestimmen sich vorbehalten habe. Aber das Gedicht ist nicht von Jesaja, es gehört in die nachexilische Zeit; dafür spricht ausser dem Sinn des Ganzen bes. v. 26, sowie auch die der spätern Literatur angehörigen Ausdrücke יִסַּר *belehren* vgl. Prv 31 1 und תּוּשִׁיָּה, das nur in nachexilischen Schriftstücken sich findet. Vgl. auch M. Brückner Die Komposition des B. Jes. c. 28—33, S. 71—77.

4) 29 1–14 Drei Stücke aus den Jahren vor der Belagerung Jerusalems durch Sanherib (um 703 v. Chr.).

a) 29 1–8 Das befremdliche Schicksal Jerusalems.

1 *Weh Ariel, Ariel, du Stadt, wo David sein Lager aufschlug, Fügt Jahr zu Jahr! Lasst die Feste kreisen!* Was mit אֲרִיאֵל gemeint ist, wird aus der Beifügung „Stadt, wo David sein Lager aufschlug" klar; es ist Jerusalem, das David zum Königsitz erhob (zu dem stat. constr. קִרְיַת mit abhängigem Verbum vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 d). Wie Jerusalem jedoch zu dieser Bezeichnung kommt, ist fraglich: die Deutung „Gotteslöwe" II Sam 23 20 bleibt jedenfalls unverständlich; eher ist an die Bedeutung „Opferherd" zu denken, aber dann darf man אריאל nicht als ein Kompositum mit אֵל als zweitem Bestandteil betrachten, da es Hes 43 15f. den Artikel hat und in der Mešaʿinschrift Z. 12 wahrscheinlich ein Nomen regiert, sondern muss darin eine Bildung mit dem Afformativum ל resp. *-al* (vgl. כַּרְמֶל, חַשְׁמַל) von dem Verbum אָרָה „angebrannt sein" (vgl. arab. *'irja* Feuerherd) sehen. Die einfache Bezeichnung Jerusalems als Opferherd ist sehr undurchsichtig, und wenn es erst v. 2 zu einem solchen für Jahwe wird und diese Ähnlichkeit nur einen Zug in dem Schicksal Jerusalems bildet, so dürfte die Annahme Cheynes am wahrscheinlichsten sein, dass man v. 1 2ª u. 7 אֲרִיאָל zu punktieren habe und dass diese Form eine absichtliche Modifikation von אֻרוּשָׁלֵם, dem alten Namen für Jerusalem (vgl. *Urusalim* auf den Amarna-tafeln), sei, um zu sagen, Jerusalem werde nicht länger *Uriel*, sondern *Arial* = Opferherd, der vom Blut der Erschlagenen trieft, heissen vgl. zu v. 2ᵇ. Aus v. 1ᵇ ist zu ersehen, dass wieder ein Festcyklus zu Ende ist, die Rede somit an die beim Herbstfest Versammelten gerichtet ist. Es mögen noch ein- oder mehrmal die Feste kreisen; bald werden die Zeiten sich ändern. **2** Jahwe ergreift selber das Wort; es ist daher möglich, dass die Überleitung von v. 1 zu v. 2 ausgefallen ist (Duhm, Cheyne). *Dann werde ich Ariel* resp. Uriel *bedrängen und wird Gestöhne und Stöhnen entstehen, Und sein wirst du mir wie ein Opferherd,* wie ein Arial. Mit Duhm ist für וְהָיְתָה die 2. Pers. femin. וְהָיִת auf Jerusalem-Uriel bezüglich zu lesen, da auch im Folgenden, bes. schon in der zweiten Hälfte (v. 3ª) unserer Verszeile, Jerusalem angeredet ist. Beachte die Paronomasie תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה. Wenn Jahwe Jerusalem bedrängt, dann wird Gestöhne und Stöhnen anstatt des Festjubels zu hören sein, dann wird ihm Uriel ein Arial, ein Opferherd, da er nun ein Schlachten anrichtet und die ganze Stadt und ihre Umgebung vom Blute der erschlagenen Menschen

trieft, wie sonst der Opferherd an den grossen Festen von dem der geopferten Tiere. 3ª *und ich lagere mich wider dich* כַּדּוּר; wie man dies Wort erkläre: „wie ein Ball“ oder „wie im Kreise“, es passt nicht zu עַל und nicht zum Belagern, das doch im Kreise geschieht. Auch die Lesung כִּידוֹר = כַּדּוּר Hi 15 24 (Duhm) ist sehr problematisch, da die Bedeutung Kriegsgetümmel für dies Wort selber nicht feststeht. Daher ist mit LXX, Lowth und vielen Neueren כְּדָוִד *wie David* zu lesen. Jerusalem ist Jahwe eine kanaanäische Stadt geworden, die er belagert, wie einst David, und ihre Bewohner sind ihm Kanaanäer. Darum heisst es v. 3ᵇ: *Ich ziehe immer enger gegen dich die Heeresposten zusammen und werfe Schanzen gegen dich auf.* Es wird zu einer förmlichen Belagerung kommen, die den Ring immer enger zieht und mit den Belagerungswerken immer näher rückt. 4 *Dann wirst du unten von der Erde her reden und aus dem Staube tönt gedämpft deine Rede.* וְשָׁפַלְתְּ steht adverbiell vor dem asyndetisch folgenden Hauptverb vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 120 g, und תִּשַּׁח, Niph. von שָׁחַח, bedeutet: gebeugt, gedämpft werden, also von der Stimme: gedämpft tönen. Jerusalem liegt vor dem Belagerer im Staube, sein Stolz und Jubel sind verschwunden.

Zu v. 4ª giebt v. 4ᵇ die Erklärung eines Glossators, wie die genaue Parallele zeigt: *Es wird deine Stimme sein wie die eines Gespensts aus der Erde, und aus dem Staube wird deine Rede flüstern;* so gedämpft wird ihre Rede sein, wie das Geflüster eines Totengeistes vgl. 8 19.

5 bis עָרִיצִים: *Und sein wird wie dünner Staub der Schwarm deiner Feinde* (oder viell., wenn man צָרַיִךְ liest: deiner Bedränger) *Und wie zerstiebende Spreu der Schwarm der Tyrannen.* Diese Worte passen nicht in den Zusammenhang; vorher und nachher ist nicht von dem Feinde als leichtem Staub, noch von der Rettung Jerusalems die Rede, denn Jahwe ist der Feind und die schwerste Heimsuchung der Stadt das Thema. Auch ist das Metrum nicht dasselbe; vorher enthalten die Hälften der Verszeilen meist drei Hebungen, hier aber in der Regel nur zwei. Endlich kommt עָרִיצִים nur in späteren Stücken vor. Dieses Distichon stammt daher nicht von Jesaja (so auch Duhm, Cheyne).

Die Fortsetzung von v. 4ª bildet der Schluss 5ᵇᵝ, der mit 6 zusammengehört: *Dann geschiehts plötzlich urplötzlich, von Jahwe der Heere wirst du heimgesucht* (l. תִּפָּקְדִי 2. Pers. femin.) *Mit Donner und Dröhnen und lautem Schall, Sturm und Wetter und der Flamme verzehrenden Feuers.* Es handelt sich nur um eine Strafheimsuchung: Jahwe, der die belagernden Assyrer leitete, fällt dann urplötzlich über Jerusalem her; mit Donner und Blitz, mit Sturm und Wetter fährt er darein und der längst drohende und vorbereitete Zusammenbruch tritt plötzlich ein vgl. 30 13.

7 und 8 sind spätere Zusätze zu der mit v. 6 deutlich abgeschlossenen Prophetie. In v. 7 erinnert nicht nur „der Schwarm der Völker“, sondern auch das Metrum an v. 5ᵃᵇᵅ; beide Verse stammen daher von derselben Hand, beide haben auch denselben Zweck, den Worten Jesajas eine tröstliche Deutung zu geben: *Und es wird sein wie ein Traum, ein Gesicht der Nacht, Der Schwarm all der Völker, die wider Uriel streiten,* d. h. es kommt die Zeit, wo die Belagerung durch die Tyrannen (v. 5) mitsamt all ihrer Angst vorüber ist, wo sie

nur noch als ein Traum erscheinen wird. Der Rest von v. 7 enthält entweder die Trümmer eines weiteren Distichons von ähnlichem Sinn oder wahrscheinlicher, da v. 8 nur auf v. 7ª Rücksicht nimmt, verdorbene Glossen, die im Blick auf v. 2f. sagen wollten, dass nicht allein die feindlichen Völker, sondern auch alle ihre Heeresposten und Belagerungswerke einst nur noch wie ein Traum den Bewohnern Jerusalems vorkommen werden, צביה ist nämlich nach der Vermutung DUHMS wohl Verderbnis für מְצָבֶיהָ resp. מצביהם, wie מְצֹדָתָהּ für מְצֹרֹתֶיהָ resp. מְצֹרֹתֵיהֶם.

8 ist Erklärung von v. 7, wie v. 4ᵇ von v. 4ª; aber nach ihr sind die Feinde Zions nicht ein Traum wie in v. 7, sondern die Träumenden: *Und es wird sein, wie wenn ein Hungriger träumt, dass er esse, Dann aber aufwacht ...... und noch ungestillt ist seine Gier Und wie wenn ein Durstiger träumt, dass er trinke, Dann aber aufwacht und noch matt ist und seine Gier noch lechzend, So wird es dem Schwarm all der Völker ergehen, die wider den Zionsberg streiten.* Nach dem ersten הֵקִיץ ist ein dem וְהִנֵּה עָיֵף hinter dem zweiten הֵקִיץ entsprechendes Sätzchen ausgefallen (DUHM).

Die Umarbeitung hat auch hier die Worte Jes's auf die Endzeit umzudeuten verstanden. Jesaja hat im ursprünglichen Bestande (v. 1–4ª 5ᵇᵝ 6) Jerusalem das Gericht durch die Assyrer und das direkte Einschreiten Jahwes gedroht; Jahwe leitet die Assyrer wie bei Am 9 1–4 und wie bei Hes 4 1–3 die Chaldäer. Die Zuthaten (v. 5ᵃᵇᵅ u. 7) deuten die Prophetie auf das Völkergericht: die Völker ziehen gegen Zion, aber sie erreichen ihre Absicht nicht; sie sind wie zerstiebende Spreu, wenn Jahwe dareinfährt (פָּקַד v. 6 bekommt dann durch diese Beifügung den Sinn einer Heimsuchung *in Gnaden* vgl. 23 17), und für Jerusalem ist die Belagerung vorübergegangen wie ein Traum. Auf dem gleichen Standpunkt mit den Zuthaten stehen die erklärenden Glossen v. 4ᵇ u. 8, die letztere besonders zeigt, wie der Sturm der Völker gegen Zion vergeblich sein wird.

b) 29 9–12 Die Verblendung des ganzen Volkes.

Aus der Hypnose, in die Jahwe das Volk versetzt hat, wird eine völlige Narkose, Erstarrung und Verblendung, werden, wenn Jahwe im Gericht erscheint, das mit Krachen und Donnern (vgl. v. 6) die in Schlaf Versunkenen aufweckt, aber mit seinem Blitzen und schrecklichen Scheine sie gänzlich blind macht und betäubt. **9** *Erstarrt und starrt, erblindet und seid blind! Seid trunken, doch nicht vom Wein, taumelt, doch nicht von Met!* Für הִתְמַהְמְהוּ, das nur *zaudern* von מָהַהּ (vgl. Gen 19 16) bedeuten könnte, ist das Hithp. von תָּמַהּ *staunen,* also הִתַּמְּהוּ, zu lesen (CHEYNE, GUTHE, DUHM); ebenso ist in der zweiten Zeile der Imperativ zu lesen: שִׁכְרוּ und נֻעוּ (so DUHM und CHEYNE). Was geschehen wird, befiehlt der Prophet: Alle werden erstarren vor dem Entsetzlichen, was sie sehen werden, sie werden geblendet und erblinden vor Jahwes Erscheinung und seinem Gericht, taumeln werden sie, wie Trunkene, wenn das Unfassbare geschieht. Unfassbar wird das Gericht ihnen aber sein, denn schon jetzt liegt ein tiefer Schlaf auf ihnen, sodass sie von dem Kommen des Gerichtes nichts merken: **10** *Denn gegossen hat auf euch Jahwe den Geist eines tiefen Schlafs, Hat verschlossen eure Augen und eure Häupter umhüllt.* הַנְּבִיאִים und הַחֹזִים sind unrichtige Glossen, die die „Augen" und „Häupter" auf die Propheten und Seher deuten, während nach Jes eine תַּרְדֵּמָה, ein Tiefschlaf, ein Geist der Schläfrigkeit und Lethargie, von Jahwe „ausgegossen" (da רוּחַ als etwas Materielles gilt), auf dem ganzen Volke liegt. Natürlich würde Jes nicht bestreiten, dass die erste Schuld an dieser Versunkenheit in Schlaf die

blinden Leiter des Volkes treffe; aber das ganze Volk ist wie hypnotisiert, sodass es keine Augen und keinen Sinn mehr hat für das, was Jahwe will und thut. Wohl wird es aus diesem Schlafe durch die Donner des Gerichtes aufgeweckt. aber über dem Schrecken des Gerichts wird es Hören und Sehen, Gehen und Stehen gänzlich verlieren und in völlige Betäubung und Blindheit versinken (vgl. v. 9).

11 und **12** sind ein prosaischer Anhang, der v. 9f. auf die Endzeit bezieht, die Ungläubigen seiner Zeit, welche von dem Kommen des Gerichts nichts wissen wollen, als die in v. 10 geschilderten vom Tiefschlaf Befallenen ansieht und sich eben den Unglauben an die prophetische Eschatologie aus diesem Tiefschlaf erklärt. Den Ungläubigen allen kommt die Weissagung von all diesen Dingen (חָזוּת הַכֹּל) wie die Worte eines versiegelten Buches vor: die Schriftkundigen unter ihnen verstehen sie nicht, weil es ihnen ein versiegeltes Buch ist, in dessen Geheimnis sie nicht eindringen können, und die Analphabeten erst recht nicht, weil sie nicht einmal lesen können. Der Artikel von הַסֵּפֶר הֶחָתוּם v. 11 ist generell = jedes, ein versiegeltes Buch, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 l.; aber mit Ḳerē ist er bei dem zweiten סֵפֶר zu tilgen. עַל v. 12 steht für אֶל־, wie oft in Stücken später Herkunft.

Der Verf. dieses Anhangs v. 11f. ist nicht Jesaja, sondern einer von den מַשְׂכִּילִים (Dan 12 10), der wie der Verf. von Daniel in den prophetischen Schriften zu lesen versteht und darin die Offenbarung der Ereignisse der Endzeit findet, darum auch den Ungläubigen oder רְשָׁעִים (Dan 12 9f.) gegenüber, die die prophetischen Schriften nicht verstehen, aber in fassungslosem Erstaunen ihre Wahrheit erleben werden, an der jüdischen Eschatologie festhält. Man wird am besten diesen Zusatz in das 2. vorchristliche Jahrh. verlegen, in welchem auch das versiegelte Buch Daniels (Dan 12 4) geschrieben ist.

c) 29 13 14 Die Bestrafung des äusserlichen Gottesdienstes.

13 וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי ist eine nachträgliche Einleitung des mit יַעַן כִּי beginnenden Spruches, ganz wie 3 16; übrigens lesen auch hier manche Codices יהוה für אֲדֹנָי. *Weil sich nähert dies Volk mit seinem Munde Und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber fern von mir hält, Sodass ihre Furcht vor mir nichts wurde als angelerntes Menschengebot.* Gegen die Accente ist בְּפִיו mit dem Vorangehenden zu verbinden und wegen des Singularsuff. in שְׂפָתָיו der Singular כִּבְּדָנִי zu lesen (Duhm, Diehl Das Pron. pers. suff. 49, Cheyne). Für das Pi. רִחַק *fernhalten* liest LXX das Ḳal רָחַק *fern sein,* was ebensogut ist; dagegen ist kaum mit LXX וְתֹהוּ μάτην für וַתְּהִי zu setzen, da nicht nur ein zweites Prädikat störend wirkte, sondern auch das zusammenfassende Urteil über das Ergebnis solchen Gottesdienstes zerstört würde. Beide Eigentümlichkeiten der LXX sind ins NT Mt 15 8 9 übergegangen. Bei dieser Art Religion ist das Herz unbeteiligt, das nachmals Jeremia so sehr als das Organ der Religion hervorgehoben hat vgl. Jer 4 3 4 24 7 31 31ff.; bei dem Gottesdienste des Volkes spürt man nichts von wahrer Ehrfurcht vor Gott, von einem lebendigen inneren Verkehr und einer Verbindung mit Gott; man lernt Formeln auswendig und übt alte Gebräuche, ohne auf den zurückgeführt zu werden, von dem sie stammen, und ohne von ihm und seinem Willen berührt zu werden. Sonst würde man merken, dass er ganz andere Forderungen stellt, als Dienen mit dem Munde und Opferkult vgl. die Thora 1 10–17 und Mt 7 21. Solche

Religion ist daher nur angelerntes Menschengebot zu nennen und verdient den Namen Religion nicht mehr, weil von Gottes Wirken nichts mehr zu sehen ist. 14 folgt der Nachsatz: *Darum werde ich auch ferner wunderbar verfahren, wunderbar und wundersam, Dass die Weisheit seiner Weisen vergeht und die Klugheit seiner Klugen sich verbirgt.* אֶת־הָעָם הַזֶּה ist ein überflüssiges und nach הָעָם הַזֶּה in v. 13 sehr unschönes Objektsexplicitum, das zu tilgen ist (Duhm, Cheyne); יוֹסִף ist in das Part. יוֹסֵף zu verbessern, wie יִסַּד (28 16) in יֹסֵד, und הַפְלִיא bedeutet wunderbar handeln, ein befremdliches Werk vollbringen vgl. 28 21, hat also hier andern Sinn als in dem unjesajanischen Gedicht 28 29. „Fernerhin" will Jahwe wunderbar verfahren; demnach hat sich bereits seine feindselige, befremdliche Stellung gegen das Volk gezeigt. Es sind wohl schon schwere Ereignisse eingetroffen und das Volk meint mit Opfern und Gottesdienst Jahwe günstig zu stimmen (vgl. Cap. 1); aber alles wird nichts helfen: Die sich weise dünken und sich selber meinen helfen zu können (vgl. 5 21 28 9f.), werden bald mit ihrer Weisheit und Einsicht sich verkriechen und sehen, wieviel dieselben wert sind.

5) 29 15—31 9 Fragmente von Reden über das ägyptische Bündnis mit andern Stücken aus derselben Zeit und mit Ergänzungen einer späteren Zeit.

a) 29 15–24 Das erste Bruchstück (v. 15) mit einem Anhang (v. 16–24).

Der einzige jesajanische Rest, der von dieser Rede geblieben, ist **15**: *Wehe denen, die tief vor Jahwe ihre Pläne verbergen, Und es geschieht im Finstern ihr Thun ...., Sodass sie denken: Wer sieht uns und wer weiss von uns?* הַמַּעֲמִיקִים steht adverbiell zu לַסְתִּר, das die Mas. = לְהַסְתִּיר fasst, das man aber besser mit Siegfried-Stade u. a. לְסַתֵּר liest. In der zweiten Zeile fehlt offenbar ein Teil, sei es nach וְהָיָה oder nach מַעֲשֵׂיהֶם (Duhm, Cheyne), der vermutlich etwa gelautet hat: וּבְאֹפֶל פָּעֳלָם *und im Dunkel ihr Treiben.* Bei den geheimen Plänen, bei deren Beratung sie weder Jahwe noch seinen Propheten befragen, handelt es sich wohl um das ägyptische Bündnis. Aber Jahwe weiss es doch und Jesaja erfährt es doch; Jahwe giebt ihm das Verständnis der geheimnisvollen Beratungen und er wird es auch an der Strafe für dieses Bündnis, das seinem Willen zuwiderläuft, nicht fehlen lassen. Im jetzigen Text ist zwar die Strafe weggefallen, ähnlich wie mehrmals in den „Wehe" 5 8–24.

Die Ergänzung v. 16–24 fasst eine andere Verkehrtheit als die, zu meinen, man könne etwas vor Jahwe verborgen halten (v. 15), ins Auge, nämlich die verkehrte trostlose Ansicht, dass Gott das Heil niemals verwirklichen werde und die Not seiner Diener nicht kenne. **16** *O über eure Verkehrtheit! Oder ist dem Thone gleich der Töpfer zu achten, Dass das Geschöpf von seinem Schöpfer spräche: nicht hat er mich geschaffen, Und das Gebilde von seinem Bildner sage: er hat keine Einsicht?* Das klingt schon wenig jesajanisch: Jesaja hat sich nicht in theologische Diskussion mit seinen Gegnern eingelassen, noch weniger, wie es v. 17 geschieht, sich auf ein: es steht geschrieben oder die Aufstellungen der Dogmatik berufen; ihm sind die Gegner Rebellen 30 1. Auch erscheinen erst bei Deuterojesaja (vgl. 45 9) „die Vorstellungen vom Töpfer und Thon, Schöpfer und Geschöpf", in der alten Welt ist Jahwe

der König seines Volkes, der seinen Unterthanen seinen Willen befiehlt (s. Duhm). Statt הָפְכְּכֶם Inf. mit Suff. ist nach der besten Überlieferung mit Baer, Ginsburg הַפְּכְּכֶם *eure Verkehrtheit* von הֶפֶךְ Hes 16 34 zu punktieren, und לְ hat hier wie oft nach einem Verbum des Sagens, Redens den Sinn von *über* lat. *de* vgl. Gen 20 13. Die Angeredeten stellen die Sache auf den Kopf, wenn sie sich erdreisten, dem, der sie geschaffen hat, die richtige Kenntnis der Lage seiner Gebilde und die Kraft zu ihrer Rettung abzusprechen. **17** Abweisung dieser dreisten Zweifel durch den Hinweis auf die Schrift 32 15 und die Lehren der Eschatologie: *Gehts denn nicht nur noch eine geringe Weile* (vgl. auch 10 25 16 14), *so verwandelt sich der Libanon in ein Fruchtfeld Und das Fruchtfeld wird dem Walde zugerechnet.* Das Citat ist nicht genau: 32 15 redet von der Umwandlung der Steppe in einen reich mit Bäumen besetzten fruchtbaren Garten; hier ist es der Libanon, der die Wandlung zum Fruchtfeld durchmacht. Offenbar denkt der Verf. an die allgemeine Umänderung der Weltverhältnisse, nicht nur an die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes in der Endzeit, an das grosse Ganze der jüdischen Eschatologie und nicht an einen einzelnen Zug. Dann repräsentiert auch hier, wie 10 34, der Libanon die heidnische Weltmacht, die erniedrigt werden soll, während das niedrige Feld, d. h. die Juden, erhöht wird. **18** *An jenem Tag* d. h. an dem Tag, da die das Heil herbeiführende Weltumwälzung (v. 17) sich vollzieht, *werden die Tauben Schriftworte hören Und aus Dunkel und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen.* Die geistig Tauben und die Verblendeten, die jetzt nichts verstehen von der Verheissung, denen „die Weissagung von all diesen Dingen" (v. 11) ein versiegeltes Buch ist, werden dann, wenn das Dunkel d. h. die Zeit der Not vorüber und „jener Tag" mit seinem Licht angebrochen ist, die Wahrheit der Schrift erkennen und ihre Erfüllung sehen. Der Verf. kombiniert 42 18 und 29 11 f.; daraus wird das „Hören" der „Schrift" verständlich, aber zugleich auch die späte Herkunft unseres Gedichtes ersichtlich. Übrigens vergleiche man, was Jesaja den Tauben und Verblendeten in Aussicht stellt: 6 11 28 13[b] und 29 9. **19** Die עֲנָוִים und *die Ärmsten der Menschen* sind die frommen und gottergebenen Leute, die sich geduldig in die schwere Lage schicken, wohl über die Not klagen, aber doch auf Jahwe stetsfort hoffen. Es sind das die „Elenden", die wir aus den Psalmen als die frommen Juden kennen vgl. Ps 14 6 22 27 etc.; „elend" und „arm" steht auch in den Psalmen, wie hier, nebeneinander vgl. Ps 35 10 72 3 74 21. Diese Frommen werden neue und erhöhte Freude über ihren Gott empfinden und *jubeln* בִּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, was wohl mit Duhm als Verkürzung von בְּשֵׁם ק׳ zu fassen ist und bedeutet: unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahwes; sie werden somit bald wieder freudig Gottesdienst feiern, der jetzt untersagte Tempelkult zu Ehren Jahwes soll bald wieder hergestellt werden. **20** *Denn verschwunden ist der Tyrann und dahin der Spötter,* עָרִיץ und לֵץ stehen ohne Artikel, ganz wie in Daniel, wo doch bestimmte Personen gemeint sind; hier besagt es: alles was Tyrann und was Religionsspötter (Ps 1 1) heisst. Unter den Tyrannen ist an Antiochus Epiphanes und an die Syrer, unter den Spöttern an die mit den Syrern verbündeten jüdischen Spötter über ihre väterliche Religion zu

denken. Die *Unheilswächter*, d. h. die darauf bedacht sind, wie sie Unheil bereiten (sonst ist שָׁקַד mit עַל konstruiert), werden **21** näher beschrieben: sie sind מַחֲטִיאֵי אָדָם *die Leute schuldig hinstellend* בְּדָבָר, also die Denuncianten; man kann sich nur fragen, ob בְּדָבָר heissen soll „mit Worten, mit geschickter Verleumdung" oder nicht: „um eines Wortes willen"; letzteres wäre nach Koh 10 20 nicht unmöglich, doch spricht 32 7 für ersteres. Die Denuncianten verstehen sich ja gut aufs Reden, sie sind gute Advokaten: ***dem Schiedsrichter legen sie Schlingen im Thore*** d. h. bei der Gerichtsverhandlung ***und durch Nichtiges,*** durch Rabulistereien und Vorbringen gänzlich haltloser und eitler Dinge vgl. 59 4 ***stossen sie den, der Recht hat, weg*** davon, dass er Recht bekommt, bringen sie ihn um sein Recht vgl. 10 2. Für יְקֹשׁוּן, das man von קוּשׁ, einer ad hoc angenommenen Nebenform von יָקֹשׁ ableiten will, ist wohl mit Ges.-Buhl יָקֹשׁוּ zu lesen. **22** *Darum,* weil dies alles (v. 17–20) geschehen wird, nur getrost! Die kommende herrliche Zeit wird alles verständlich machen. So lange man אֶל־ nicht in אֵל *Gott* verbessert, kann man versucht sein, in אֲשֶׁר פָּדָה אֶת־אַבְרָהָם eine Glosse zu sehen; bei richtiger Lesung ist es nicht mehr nötig: ***Darum so spricht Jahwe der Gott des Hauses Jakobs, der Abraham erlöste;*** der Relativsatz spielt an eine spätjüdische Sage an, nach der Abraham in Ur Kasdim verfolgt und von Gott aus dem „Feuer der Chaldäer" befreit wurde. Wenn nur יַעֲקֹב und nicht בֵּית י׳ dastände, könnte die Emendation von Ruben-Cheyne: אֲשֶׁר פָּדָה אֹתוֹ מֵרֶחֶם eher richtig sein. Dann wird Jakob nicht enttäuscht, im Gegenteil: **23** Wenn Jakob dann sieht, was Jahwe in seiner Mitte thut, wird es ihn als den heiligen verehren und ihm die schuldige Ehrfurcht beweisen. יְלָדָיו ist Glosse zu מַעֲשֵׂה יָדַי, das statt vom göttlichen Gericht von den „Kindern Jahwes", den Israeliten, verstanden wird, vgl. die ganz ähnliche Glosse וְעַל־בָּנַי 45 11 (so Cheyne). **24** Auch die תֹעֵי־רוּחַ und רוֹגְנִים, die in ihrem Geist irre gegangen sind, sich in die gegenwärtigen Geschicke nicht finden können und gegen Gott murren, wie v. 16 zeigte, werden dann die Weisheit der Wege Gottes, die בִּינָה, die sie v. 16 Gott absprachen, erkennen und die Lehre לֶקַח d. h. das Gesetz und die ganze religiöse Belehrung annehmen und daran sich halten.

Dass v. 16–24 ein anderer Epilog sind, als er zu v. 15 und zu Jesaja passt, ist aus dem ganzen Inhalt klar. Jesaja tadelt v. 15 die Politiker, die im Geheimen einen Vertrag mit Ägypten geschlossen haben; v. 16–24 dagegen werden die Juden, die die Not der Zeit nicht verstehen, getröstet. Jesaja weiss für jene politischen Machenschaften nur die göttliche Strafe zu verkünden; v. 16–24 verheisst den murrenden Juden den Eintritt des messianischen Heils in allernächster Zukunft. 29 15 stammt aus dem Jahre 703 v. Chr., v. 16–24 dagegen am ehesten aus den Jahren 168—165 v. Chr., aus der Zeit, da Antiochus Epiphanes (der עָרִיץ v. 20) den jüdischen Kultus sistiert hatte; vgl. oben zu v. 19 und v. 20, ferner Ps 74, der aus den gleichen Jahren stammt.

b) 30 1–5 Das zweite Bruchstück.

Die Zeilen werden durch eine Cäsur halbiert, die Hälften sind meist zwei-, doch bisweilen auch dreihebig. **1** ***Wehe den widerspenstigen Söhnen, ist der Spruch Jahwes, Auszuführen einen Beschluss, der nicht von mir ist, Auszugiessen Gussopfer, die nicht nach meinem Geist, So dass sie häufen Sünde auf Sünde.*** Die Judäer sind Jahwes בָּנִים s. 1 2 4, aber solche, die sich

um den Rat des Vaters nicht kümmern und nicht von seinem Geist leiten lassen, sich vielmehr demselben wie dem Propheten, in dem er lebendig ist, entziehen und zuwiderhandeln vgl. 29 15 und 30 2, daher סוֹרְרִים vgl. 1 23. In dieser Widerspenstigkeit *giessen sie Gussopfer aus* d. h. durch Ausgiessen der bei einem Bundesschluss üblichen Libationen machen sie den Vertrag perfekt (vgl. σπονδαί = Vertrag). Die Folge solchen Verhaltens ist, dass sie Sünde auf Sünde häufen. **2** sagt nun deutlich, dass es sich um das ägyptische Bündnis handelt, worüber sie Jahwes *Mund nicht befragten* d. h. sein Urteil nicht einholten. Zu dem Inf. constr. עוֹז *Zuflucht suchen* mit o statt u vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 q. **3** *Gereichen wird euch der Schutz zur Schande und die Zuflucht zur Schmach;* vgl. 20 5. Mit Duhm und Cheyne sind פַּרְעֹה und בְּצֵל־מִצְרַיִם als nach v. 2 eingesetzte Glossen zu tilgen. **4 5** führen aus, warum die Judäer an den Ägyptern Schimpf und Schande erleben werden. Beide Verse gehören zusammen, v. 4 ist Vordersatz; die Suffixe in שָׂרָיו und מַלְאָכָיו können nur auf den Pharao bezogen werden, behält man sie bei, so kann es sich nur um die Angabe der weit ausgedehnten Macht des Pharaos handeln, der seine שָׂרִים *Beamten* in צֹעַן *Tanis* (s. zu 19 11) habe und dessen Gesandte bis nach חָנֵס gelangen. Nun kommt חָנֵס nur hier vor, man identifiziert es mit Hnês, griech. Ἄνυσις, späterem Heracleopolis magna, heutigem Achnâs el-Medîne, das weit südlich vom Delta und Memphis zwischen Nil und dem Fajûm liegt. Der Pharao, mit dem die Judäer ein Bündnis geschlossen hatten, kann dann nicht ein äthiopischer Herrscher, der Unterägypten unterworfen hätte (die Reihenfolge der Städte müsste die umgekehrte sein), sondern nur ein Fürst sein, der sich gegen die Angriffe der Äthiopen hatte halten können und sogar seine Macht bis Hanes ausdehnte. Doch hat diese Annahme historische Schwierigkeiten; ferner sollte man, wenn v. 4 von ägyptischen Fürsten die Rede ist, in v. 5 „das Volk" (הָעָם mit Artikel) erwarten, und endlich ist bei dieser Fassung das כֹּל hart. Es wird sich daher, da auch LXX wenigstens keine Suffixe wiedergiebt, empfehlen, mit Cheyne zu lesen: כִּי חָנוּ בְצֹעַן שָׂרִים וּמַלְאָכִים תַּחְפַּנְחֵס יַגִּיעוּ *So oft noch Fürsten in Zoan sich lagerten und Gesandte nach Thachpanhes gelangten;* bei diesem Texte kommen nur nichtägyptische Staatsgesandte in Frage, die in den ägyptischen Grenzstädten Zoan oder Thachpanhes, nahe bei Pelusium, erschienen, und diese sind nun auch Subjekt in v. 5 und unter כֹּל zu verstehen. Immerhin ist auch hier der Text fraglich: Weder das Kĕtîb הַבְאִישׁ, noch das Kĕrê הֹבִישׁ ist ohne Anstoss; ersteres heisst sonst entweder stinkend, verhasst machen oder stinken, verhasst sein, aber nicht: Unehre davontragen, und zu letzterem, = enttäuscht werden, passt die Einführung der Sache, worüber die Enttäuschung erfolgt, mit עַל und לְ nicht. Daher lese man mit Krochmal, Grätz, Cheyne: כֻּלָּם הֵבִיאוּ שַׁי *Sie alle haben Geschenke gebracht einem Volk, das nichts nützt, Einem Volk, das keine Hilfe bringt, sondern Schande und Schimpf dazu.* Also: noch niemals hat Ägypten Hilfe gebracht. Mit Duhm, Cheyne ist לָמוֹ „ihnen", da man zu לֹא יוֹעִילוּ kein Objekt braucht vgl. das Ende von v. 6, in לְעָם, wodurch dem לֹא לְעֵזֶר ein trefflicher Halt gegeben wird, zu verbessern, und das von LXX nicht wiedergegebene וְלֹא לְהוֹעִיל zu tilgen.

Da v. 4 keine Aufschlüsse über ägyptische Verhältnisse giebt, ist nach v. 1–3 nur zu sagen, dass der Ausspruch in die Zeit des Abschlusses des ägyptischen Bündnisses fällt, also in dieselbe Zeit wie 29 15, wahrscheinlich kurz nachher, denn jetzt ist der definitive Beschluss gefasst (um 703 v. Chr.). Die Verse 4 und 5 weisen darauf hin, dass schon mehrmals die Ägypter den Palästinensern (es brauchen die Judäer nicht allemal mit im Bunde gewesen zu sein) keine Hilfe waren. Man denkt an die Erhebungen der palästinensischen Küste gegen Sargon in den Jahren 720 und 713—711 v. Chr. Hat Winckler (s. o. zu Cap. 20) Recht, dass damals nicht Ägypten, sondern Musri-Arabien Hilfe versprochen hatte, so ist man gezwungen, v. 4f. als die Einfügung eines Späteren anzusehen, der nicht mehr zwischen Musri-Arabien und Misraim-Ägypten unterschied und bereits gegen Sargon die Ägypter im Bunde dachte. Der Parallelismus zwischen v. 5 und 6 scheint dieser Annahme günstig (so Cheyne; vgl. noch zu v. 6f.).

c) 30 6 7 Das dritte Bruchstück.

Als solches muss man v. 6f. von v. 1–5 trennen, weil der Inhalt mit v. 4f. sozusagen identisch, aber die Form (hier dreihebige Hemistiche) eine andre ist. Übrigens ist das Fragment sehr verstümmelt und am Anfang und Ende durch fremde Zuthaten vermehrt. 6ᵃ מַשָּׂא בַּהֲמוֹת נֶגֶב ist Überschrift, es fragt sich aber, ob sie nach der Stichworttheorie von 21 1 11 13 22 1 (dann dürfte man den Anfang des Fragments darnach zu ergänzen suchen), oder nach dem Inhalt gebildet ist. בַּהֲמוֹת נֶגֶב bedeutet *die Tiere des Negeb,* und Negeb ägypt. *Ngbu* ist die Bezeichnung für das im Süden von Juda gelegene Gebiet, für das Südland vgl. Gen 20 1 und Max Müller, Asien u. Europa 148, ist aber später auch der apokalyptische Name für Ägypten vgl. z. B. Dan 11 5. Bleibt man bei der früheren Bedeutung, so ist die Überschrift sehr einfach, denn von den Tieren des Südlandes ist in v. 6 hinlänglich die Rede; fasst man נֶגֶב = Ägypten, so wird man in בהמות den בְּהֵמוֹת von Hi 40 15, das Nilpferd (ägypt. *p-ehemau*), finden, und dann ist das „Nilpferd des Südlands" eine Umschreibung für das unbewegliche Ägypten, das nicht hilft. Mit diesen beiden Erklärungen gewinnt man allerdings nichts zum Verständnis des Fragmentes, was man nicht aus demselben schon wüsste. Das ist natürlich kein Grund gegen die Erklärung einer solchen nachträglichen Überschrift, wie v. 6ᵃ jedenfalls ist; aber vorteilhafter wäre es, wenn noch ein paar Trümmer des Orakels in der Überschrift erhalten wären. Duhm schlägt vor, בְּשַׁמּוֹת נֶגֶב oder בִּמְשַׁמּוֹת נֶגֶב *in den Wüsten des Südlandes* als am Anfang des Fragmentes weggefallen zu betrachten, Worte, die noch vorhanden waren, als die Überschrift beigeschrieben wurde, welche nach dem Stichwort ursprünglich בְּשַׁמּוֹת נֶגֶב (oder מְשַׁמּוֹת) מַשָּׂא, also: Orakel „in den Wüsten (oder „Wüsten) des Südlandes", gelautet habe, aber nach dem Wegfall des Orakelanfangs in בַּהֲמוֹת geändert worden sei. Das Alles ist natürlich unsicher, doch vgl. noch zu v. 7ᵇ. 6ᵇ Die erste Hälfte der Zeile fehlt: .... *durch ein Land der Angst und Enge, Der Leuen und knurrenden Löwen, der Ottern und fliegenden Drachen Führen sie auf dem Rücken von Eseln ihre Habe und auf dem Höcker von Kamelen ihre Schätze Zu einem Volk, das nicht nützt.* Für מֵהֶם „aus ihnen", das auch zweifelhaft bliebe, wenn am Anfang ein מְשַׁמּוֹת ausgefallen wäre, l. mit Klostermann, Cheyne נֹהֵם *knurrend,* ferner mit Ḳerē עֲיָרִים. Zu dem שָׂרָף מְעוֹפֵף s. 14 29. Das Land, das hier beschrieben ist, ist der Negeb vgl. Dtn 8 15 Jer 2 6. 7ᵃ *dessen Hilfe eitel und nichtig ist* bildet den Schluss der mit עַל־עַם (v. 6) beginnenden

Zeile, sowie des alten Bestands des Fragmentes. וּמִצְרַיִם ist Glosse zu עַם v. 6 (Duhm, Cheyne), wie auch das Fehlen der Präposition zeigt.

7[b] ist weder Jahwes noch des Propheten Wort, keiner von beiden wird Ägypten einen rätselhaften Namen ausgesucht haben. Dazu konnte ein Späterer Lust verspüren, als man die mythischen Wesen der Urzeit als Sinnbilder der Erdenreiche verwandte vgl. 27 1 Hes 29 3 Ps 87 4. Da nun in der That רַהַב (wörtlich: das Ungestüm) als Name Ägyptens Ps 87 4 vorkommt, und da זֹאת ohne Frage nur auf die Glosse מִצְרַיִם (als Land gefasst) zu beziehen ist, liegt es nahe, auch hier diesen Sinn zu finden: darum habe ich Misraim den Namen gegeben: Rahab hem schabet. Wie man die letzten zwei Wörter nun auch fasse, hebräisch ist es unmöglich, הֵם als Permutativ von רַהַב und שָׁבֶת als Prädikat dazu zu fassen: Rahab, sie — ein Sitzen (ein Sitzstill). Man ist hier zur Konjektur gezwungen: רַהַב הַמָּשְׁבָּת (so Hensler) hat neuerdings viel Anklang gefunden (Gunkel, Budde, Cheyne), aber „das geschweigte Ungetüm" bleibt wirklich ein völliger Rätselname, da die Beziehung auf den Inhalt von v. 6f. verborgen bleibt. Auch Duhms רַהַב הַמִּשַׁמּוֹת, Rahab der Wüste d. h. ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen, obschon es mit Recht auf die Überschrift hinweist, leuchtet nicht ein. Es möchte daher am Ende auch hier בהמות נֶגֶב (die drei ersten Buchstaben sind im jetzigen Text noch beisammen, die vorangehenden רה könnten verlesene Dittographie von בה sein, die zu רהב führte), wie in der Überschrift v. 6[a], zu lesen sein: *Behemot des Südlandes*, das unbewegliche Nilpferd des Südens; v. 7[b] rührt dann von dem her, der die Überschrift hinzufügte, und begründet dieselbe (darum auch das Perf. קָרָאתִי: ich habe genannt, nämlich in der Überschrift).

Der Redaktor, mag er nun selber die Überschrift v. 6[a], die Unterschrift v. 7[b] und die Glosse וּמִצְרַיִם v. 7 beigegeben haben oder nicht, hat das Fragment auf den Transport von Geschenken nach Ägypten bezogen; das ist der Grund, warum er es hier einfügt. Lässt man diese späteren Zugaben weg, so führt die Beschreibung des Landes, welches durchzogen wird, und der Gegenstände, die transportiert werden, auf den Gedanken, es möchte sich um Arabien als Ziel und um die Flüchtung aller wertvollen Habseligkeiten handeln. Um nach Arabien zu gelangen war die Reise beschwerlich und gefährlich, nach Ägypten doch weniger. Dann muss man an die Flucht Hannos von Gaza 720 v. Chr. oder an die Jamanis von Asdod 711 v. Chr. zu Pir'u, dem König von Muṣri d. h. Nordarabien, denken, und das Volk, das nicht nützt, ist v. 6 nicht Ägypten, sondern Arabien (so Winckler und Cheyne). Weiter ergiebt sich aber dann, dass v. 4f. erst vom Redaktor, der v. 6f. auf die Sendung Hiskias nach Ägypten bezog, zur Verbindung der beiden ursprünglich auf verschiedene Ereignisse gehenden Fragmente v. 1–3 und v. 6[b] 7[a] eingesetzt ist (Cheyne). Diese Folgerungen sind notwendig, wenn die Erklärung, die Winckler den keilinschriftlichen Berichten giebt, richtig ist. Vgl. oben zu Cap. 20.

d) 30 8–33 Der bevorstehende Untergang des Staates, mit verschiedenen Anhängen.

α) 30 8–17: Unglaube und Ungehorsam sind der Grund des jähen Zusammenbruchs, wie der Prophet, auf Jahwes Befehl jetzt sein Wort niederschreibend, der Zukunft bezeugt. Zwölf Distichen; die Cäsur in der Mitte zerlegt die Zeilen in fast regelmässig zweihebige Hemistiche. 8 *Jetzt geh hinein, es niederzuschreiben und in ein Buch aufzuzeichnen, Dass es sei für eine spätere Zeit zum Zeugen für immer.* Mit Targ., Pesch., Vulg. und den meisten Neueren l. לְעֵד *zum Zeugen* für das tautologische לָעַד = für immer; ferner ist עַל־לוּחַ אִתָּם „auf eine Tafel in ihrem Dabeisein" eine den Sinn verdunkelnde und den Stichos überladende Glosse, die nach 8 1f. an die Niederschrift auf eine Tafel, die doch kein Buch ist, und bei den unbekannten „sie" (ָם von אִתָּם) an die 8 2 genannten Zeugen denkt, die einem für alle Zukunft, nicht nur für die lebende Generation bestimmten Buche nichts nützen (Duhm,

Cheyne). Für חָקַק = γράφειν vgl. 49 16 Hes 23 14; der zweite der beiden asyndetischen Imperative בּוֹא כָתְבָהּ (resp. בּוֹא חֻקָּהּ) giebt die Folge des ersten: *geh um zu schreiben.* Das Objekt der beiden Imperative, wie das Subjekt zu וּתְהִי ist nicht das masc. סֵפֶר, sondern das Aufzuschreibende, das der Prophet vorher gesprochen hatte, und das aufgeschrieben zum Zeugen dienen soll, die תְּעוּדָה „das Zeugnis". Die Pronom. suff. weisen daher auf einen grösseren Zusammenhang hin, wahrscheinlich auf die in Cap. 28 29 und 30 zusammengestellten Reden aus der Zeit des Abschlusses des ägyptischen Bündnisses. Nur Spott und Ungehorsam waren dem Propheten entgegengetreten, עַתָּה *jetzt* erhält er den Auftrag, seine Reden niederzuschreiben. Demnach ist zu folgern, dass wir in 28 1–4 7–22 29 1–4a 5bβ 6 9f. 13f. 15 30 1–3 8ff. eine von Jesaja selbst herrührende Schrift, also einen Ansatz zu dem Buche Jes, haben; vgl. auch 8 16–18. Wie das עַתָּה den Zeitpunkt markiert, da Jesaja die öffentliche Thätigkeit wenigstens für einige Zeit aufgeben sollte, so weist auch das בּוֹא den Propheten von dem Verkehre mit den Führern des Volkes in sein Haus. Was Jesaja niederschreibt, soll für alle Zeiten ein Zeugnis sein und zwar, wie **9** zeigt, zunächst ein Zeugnis für den Unglauben seiner Zeitgenossen, aber dann natürlich damit eine sichere Beglaubigung der Wahrheit der prophetischen Verkündigung. *Denn ein widerspenstiges Volk ist es, Lügenkinder* (vgl. בָּנִים סוֹרְרִים v. 1), *Kinder, die nicht hören wollen die Weisung Jahwes.* Die väterliche Weisung wollen sie nicht (28 9–12), sie verleugnen ihren Vater; die Thora, die Jes zu verkündigen hat, ist v. 15 kurz zusammengefasst, vgl. ferner zu 1 10 8 16 28 12. **10** *Sie gebieten den Sehern: seht nicht! und den Schauern: schaut uns nicht, was recht ist, Redet uns, was angenehm ist, schaut Täuschungen.* Der erste Stichos ist lang; doch ist es vielleicht zu gewagt, לָרֹאִים לֹא תִרְאוּ וְ und לָנוּ wegzulassen, obschon man inhaltlich nichts verlöre. Die Leute haben nicht wirklich in diesen Worten zu den Propheten gesprochen, Jes legt ihnen, wie 28 15, sein eigenes Urteil in den Mund. Aber im tiefsten Grunde hat er Recht: Nicht die Wahrheit (נְכֹחוֹת) wollen sie hören, sondern, was angenehm ist, ihnen schmeichelt (חֲלָקוֹת), und Täuschungen מַהֲתַלּוֹת, Illusionen, Hypnotisierung mit patriotischen Phrasen und blendender Rede. Die Propheten sollen, so wünschen sie, doch auch die Verhältnisse ins Auge fassen, auf den Augenblick sehen, die materiellen Faktoren in Berechnung ziehen; aber das wäre ein Verleugnen der Wahrheit, ein Verlassen des einzig richtigen Weges, der nach dem Unbedingten frägt, ein Schweigen von Jahwe, wie die Fortsetzung der Forderung der Leute zeigt. **11** *Weicht ab vom Wege, biegt ab vom Pfade, Lasst uns doch in Ruhe mit dem Heiligen Israels!* Das ist der letzte Wunsch der Leute: Vom „Heiligen Israels" sollen die Propheten schweigen, nämlich von ihm, wie die Propheten, ein Jesaja besonders, ihn als heilig kennen; kultisch wollen sie ihn schon verehren (29 13), aber nichts davon hören, dass er durch Recht und Sittlichkeit zu bekennen sei (vgl. 6 3). Davon sollen die Propheten *schweigen vor ihnen,* die ja wissen, dass die sittlichen Begriffe nichts sind (vgl. 5 20 21), und ihre eigene Politik treiben (28 9). Ähnliche Forderungen an die Propheten s. Am 2 12 7 12 Mch 2 6 11 3 11. מִנֵּי für מִן resp. מִנִּי kommt nur hier vor.

Die vier folgenden Distichen v. 12–14: das göttliche Urteil über solche Widerspenstigkeit. **12** *Darum spricht so der Heilige Israels: Weil ihr dies Wort verachtet Und auf Verkehrtes und Verdrehtes vertraut und auf solches euch verlasst.* Von dem Heiligen wollen sie nichts wissen, darum sagt gerade der Heilige (sie können sein Wort, seine Thora v. 9, nicht hören vgl. zu מָאָסְכֶם Ges.-Kautzsch[26] § 61 d), was ihm zuwider ist, und v. 13 f., was diese Sünde des Widerspruchs gegen sein Wesen für Folgen nach sich zieht. Dass der „Heilige Israels" nicht *Krummes* (l. עָקֹשׁ oder עִקֵּשׁ für עֹשֶׁק „Erpressung" wie 59 13 Ps 73 8) und *Verdrehtes,* Abfall von Assur und heimliches Bündnis mit Ägypten, will, zeigt deutlich seinen sittlichen Charakter und damit die Auffassung, welche Jesaja vom קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל hat. **13** beginnt der Nachsatz von Jahwes Rede v. 12. Das erste Distichon v. 13a: *Darum wird euch sein diese Missethat Wie ein Einsturz drohender Riss, der sich ausbaucht an einer hochragenden Mauer,* nennt nochmals die Schuld, aber in einem trefflichen Bilde, um zu zeigen, wie die Schuld die Strafe schon in sich trägt. Die eigenmächtige Politik hat einen Riss gebracht in das Verhältnis von Juda und Jahwe, einen Riss, der den Zusammensturz des judäischen Staates herbeiführen muss, da Jahwe, der sein Volk schützen könnte, verleugnet ist. Die hohe Mauer hat einen Riss bekommen, ein Mauerstück reisst sich los und baucht sich aus; was das für die Mauer jeden Augenblick für Folgen haben kann und wirklich haben muss, sagen die beiden Distichen: **13b 14** *Plötzlich urplötzlich tritt ihr Zusammenbruch ein, Wie die Zertrümmerung eines Töpferkrugs, der schonungslos in Stücke geschlagen ist, So dass nicht mehr zu finden ist in seinem Getrümmer eine Scherbe, Um damit Feuer vom Herde zu fassen oder Wasser aus der Cisterne zu schöpfen.* Mit וּשְׁבָרָהּ ist nicht viel anzufangen, ein Subjekt fehlt, man kann doch nicht das vorangehende שִׁבְרָהּ dazu machen; so aber zu lesen ist unnötig, da כְּ (= *es ist wie*) vollständig genügt. Entweder ist ושברה blos fehlerhafte Dittographie oder unnötige Glosse, der die Mas. durch Lesung des Verbums ausweichen wollte. Der Vers begann mit כְּ. Nach den besten Ausgaben ist כָּתוּת zu lesen, da das zu einem adverbialen Ausdruck erstarrte לֹא יַחְמֹל *schonungslos* die aktive Lesung als Inf. abs. כָּתוֹת nicht fordert; vgl. die aktiven Verba bei dem passiven הוּכַן v. 33.

Die letzten vier Distichen v. 15–17 rekapitulieren kurz und kräftig das Ganze: Jahwes Forderung, des Volkes Nichtwollen und des judäischen Staates Zusammenbruch. **15a** *Denn so sprach der Herr, Jahwe, der Heilige Israels: In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil, Im Stillehalten und Vertrauen besteht eure Kraft.* Damit ist der innerste Punkt, der Kern der göttlichen Forderungen durch Jesaja genannt, vgl. 7 4 9 28 16; was in diesen Stellen Glaube heisst, wird hier in mehreren Worten gesagt: Ruhehalten נַחַת (vgl. 28 12) und Stillesein הַשְׁקֵט im Vertrauen בִּטְחָה auf Jahwe; nur שׁוּבָה ist nicht sofort durchsichtig in seiner Bedeutung, es bedeutet *Umkehr, Rückkehr* und zwar offenbar von all den kriegerischen Plänen (vgl. Mch 2 8) und von der Anwendung eigenmächtiger Mittel, also ein Verzicht auf die Politik, eine Abkehr von all den Bemühungen an der Peripherie, ein Sichzurückziehen auf das Centrum, eine Reduktion, wie sie die Reformation dem Katholizismus gegenüber bedeutete,

der sich mit allerlei Institutionen und Ceremonien helfen wollte, während die Reformatoren das Heil in Gott fanden. שֶׁבֶת (שֻׁבָה) „Stillsitzen" für שׁוּבָה zu lesen (Grätz), ist kaum nötig. Diese Thora Jahwes wollten die Judäer aber nicht (vgl. 28 9–12), wie noch heute man nicht genug thun kann, sich in allerlei peripherische Machinationen zu verlieren und immer weiter vom Centrum, wo die Hilfe liegt, abzukommen: **15b 16** *Aber ihr woltet nicht, und sprachet: nein! Sondern auf Rossen wollen wir dahinfliegen! — drum sollt ihr auch fliehen! Und auf Rennern wollen wir reiten! — drum sollen rennen eure Verfolger.* Die beiden Wörter לֹא־כִי sind zu trennen und jedes einzelne Wort einer besonderen Zeile zuzuweisen: לֹא gehört ans Ende und כִּי an den Anfang der Zeile. Die ägyptischen Rosse, mit denen sie die Assyrer zunichte reiten wollen, sollen ihnen zur Flucht zu gute kommen, aber auch da noch von den Assyrern überritten werden. **17** Ihr Bramarbasieren hilft nichts; sobald nur ein paar Assyrer Miene machen, sie anzugreifen, sind sie mit ihrer Tapferkeit und ihren Heldenthaten am Ende. *Vor dem Drohen von fünfen werdet ihr fliehen, bis ihr seid ein Rest Wie ein Mast auf einer Bergeshöhe und wie eine Fahne auf einem Hügel.* Die Anfangsworte (bis אֶחָד) sind Glosse nach Dtn 32 30 Lev 26 8 Jos 23 10: „je eintausend vor dem Drohen eines" (so schon Bredenkamp). Die Judäer werden völlig versprengt; wer übrig bleibt, ist so einsam wie eine Signalstange auf einem Bergesgipfel (bemerke die Paronomasie נוֹתַרְתֶּם כַּתֹּרֶן). Das Ende ist eine verlassene Fahnenstange, die Mannschaft, die sich um sie sammeln sollte, ist verschwunden.

β) 30 18–26: Die herrliche Begnadigung der Bewohner Zions. Schon der Inhalt lässt vermuten, dass v. 18–26 ein unjesajanischer Anhang sind. Das beweist sofort die Einleitung וְלָכֵן *und ebendeswegen*; denn nur für die spätere Dogmatik, nach welcher es feststand, dass Zion und Israel Gottes Lieblinge seien, kann die Vernichtung ein Grund für die Gnade sein, während für Jesaja das Gericht die Folge und Strafe der Gottlosigkeit und nicht der Grund zu um so herrlicherer Begnadigung ist. Erst nach dem Exil geht die קִנְאָה Jahwes dahin, Jerusalem die eschatologischen Segnungen zu spenden vgl. oben zu 9 6. Übrigens mag der Verf. mit וְלָכֵן an 29 22, resp. an den ganzen Nachtrag 29 16–24, haben anknüpfen wollen; unser Stück 30 18–26 stammt aus derselben Zeit, wie 29 16–24, und hat offenbar auch denselben Verf. (Duhm, Cheyne; vgl. auch Diehl Das Pron. pers. suff. 64).

18 *Und darum ist Jahwe voll Ungeduld, euch Huld zu erweisen Und darum erhebt er sich, eure Not zu heben* (wörtlich: sich eurer zu erbarmen); *Denn ein Gott des Rechts ist Jahwe, Heil allen, die auf ihn harren.* Die Alliterationen יְחַכֶּה־לַחֲנַנְכֶם und יָרוּם לְרַחֶמְכֶם, die die Übersetzung nach Duhm wiedergiebt, werden zerstört und der Sinn alteriert, wenn man mit Houbigant u. a. יָרוּם *er erhebt sich* in יִדּוֹם *er hält an sich* ändert. Schon das חוֹכֵי לוֹ (zu stat. constr. mit folgender Präposition s. zu 9 2), das nicht „an sich halten, zögern", sondern nur „harren, sich sehnen" bedeuten kann, zeigt, dass das intensive Pi. חִכָּה erst recht den Sinn hat: *sich nach etwas sehnen, ungeduldig darnach verlangen* vgl. Hi 3 21. Dann aber ist יָרוּם vollständig an seinem Platz: *bereits erhebt er sich, ist er aufgestanden sich eurer zu erbarmen,* es lässt ihm eure Not keine Ruhe mehr; so wird auch der Zusammenhang mit dem Folgenden nicht zerrissen. Jahwe ist *ein Gott des Rechts* d. h. des Rechts, das Israel in

der Welt als Gottesvolk hat, des Rechts auf Erhöhung und Emporkommen, Jahwe tritt für dies Recht ein und führt es durch vgl. ganz so 1 27 28 6; im ächten Jesaja bedeutet es etwas ganz anderes, wenn Jahwe zum Gericht sich erhebt vgl. 3 13f. **19** Das Recht auf Erbarmen hat Zion; *Denn du Volk in Zion, das du in Jerusalem wohnst* (l. יֹשֵׁב), *weinen sollst du nicht, Begnadigen wird er dich gewiss auf den Laut deines Schreiens; sobald er es hört, hat er dich erhört.* Die Mitte des Verses ist nach תִּבְכֶּה zu setzen; die Inf. absol. verstärken die Versicherung: Weinen giebt es nicht für Zion, vielmehr Gnade, יְחָנְךָ steht für יְחָנְּךָ wie Gen 43 29 s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 n; עָנְךָ ist Pausa von עֲנְךָ § 75 ll. שָׁמְעָה ist femin. Inf.-form wie יִרְאָה. Der Wohnort Zion und Jerusalem genügt, um der Gnade sicher zu sein; Zion und Jerusalem haben ein besondres Privilegium als heilige Stätten, wohl weil im 2. Jahrh. dort nur eine rein jüdische und gesetzestreue Bevölkerung sich ansiedeln durfte, während man in den übrigen Städten die Fremden nicht fernhielt (so Duhm). Im strikten Gegensatz zu unserm Verse sagt Jesaja 1 15: und wenn ihr noch so viel betet, höre ich euch doch nicht. **20** וְנָתַן kann beim vorliegenden Texte nur als Bedingungssatz gefasst werden; denn sowohl die geschichtliche Angabe: der Herr gab euch, wie die Aussage von der Zukunft: er wird euch geben, ist im Zusammenhang unmöglich, und man müsste dann v. 20a als fremden Bestandteil ausscheiden. Entschliesst man sich aber, צַר und לַחַץ als Einfügungen eines Späteren zu entfernen, der den Abschnitt von Jesaja herleitete und darin eine Weissagung auf die Belagerung Jerusalems sehen mochte, so erhält man einen ungezwungenen Satz, der durch die offenbare Parallele 33 16f. empfohlen wird; die Verbindung מַיִם לַחַץ (Apposition statt Annexion vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 131 c) ist ohnehin trotz I Reg 22 27 II Chr 18 26 verdächtig. Also: *Und der Herr wird euch geben Speise und Trank Und dein Lehrer wird sich nicht ferner verbergen Und deine Augen werden stets deinen Lehrer sehen.* An materieller und geistiger Nahrung soll es den Leuten in Zion nicht fehlen; in beider Hinsicht waren die Zeiten der Bedrückung durch Antiochus Epiphanes schwierig. מוֹרֶיךָ ist wegen des Sing. יִכָּנֵף nicht pluralisch zu verstehen, und wegen וְהָיוּ, d. i. *sodass stetsfort sehend sind,* wird man nicht das eine der beiden מוֹרֶיךָ, wie man wegen 33 17 (doch s. d.) in Versuchung ist, in מַלְכְּךָ verändern. Unter dem „Lehrer Zions" ist Jahwe gemeint, eine späte, aber in später Zeit recht häufig belegte Vorstellung vgl. 2 3 (s. dort); 28 26; Ps 25 8 94 10 12; ebenso ist Jahwes sichtbare Gegenwart auf Zion in der späteren Eschatologie verheissen vgl. zu 4 5 f.; 24 13. **21** Jahwe als Wegweiser und Lehrer ist stets hinter ihnen und ruft sie auf den rechten Weg, wenn sie davon abweichen: *Und deine Ohren werden hinter dir den Ruf hören: Das ist der Weg! Geht auf ihm! wenn ihr nach rechts oder nach links abbiegt.* L. תֵּימִינוּ (תְּאַמִינוּ) für תַּאֲמִינוּ. Das ist viel gröber gedacht als Jer 31 31 ff., wo im neuen Bund jedem das Gesetz ins Herz gegeben ist; aber bei der Atomistik des Schriftgelehrtentums brauchte man eine Gesetzeskenntnis, die nur ein „Lehrer" haben konnte. **22** Auch wird dann aller Götzendienst verschwinden, wenn Jahwe als Lehrer jeden auf den rechten Weg weist: *Dann wirst du verunreinigen* (l. טִמֵּאתָ mit LXX wegen der folg. Sing.-suff.) *deine silber-*

beschlagenen Schnitzbilder Und deine mit Gold überzogenen Gussbilder; Verstreuen wirst du sie wie etwas Ekelhaftes, hinaus! wirst du sagen dazu. Götzendienst und Götzenbilder kamen in später Zeit noch vor, vgl. Sach 10 2 II Mak 12 40, ferner s. 2 20 17 8 27 9 31 7, sowie 44 9–20 46 6–8 65 3–5 11. 66 3 17. Die Überzüge (diese werden im Hebr. hervorgehoben, das wörtlich sagt: deinen silbernen Schnitzbilderbeschlag, deinen goldenen Gussbilderüberzug) aus Silber und Gold, die offenbar besondere Bedeutung hatten und die als Bestandteile eines Gottesbildes z. B. als Amulette noch leicht getragen werden konnten, werden verunreinigt, sodass sie nicht mehr als קָדוֹשׁ gelten können (vgl. Dtn 7 25f.), ja man pulverisiert und verstreut sie, dass jeder abergläubische Gebrauch unmöglich ist, wie einst Mose das goldene Kalb Ex 32 20 vgl. II Reg 23 8 ff. bes. v. 15. **23** Ist aller Götzendienst ausgerottet, so sind alle Bedingungen für das Kommen der herrlichen Endzeit erfüllt (vgl. zu 27 9), die vor allem eine ganz ausserordentliche Fruchtbarkeit des Landes bringt vgl. 32 20 4 2 Der Regen für die Saat, *mit der du den Acker besäst* (זָרַע mit doppeltem Obj. wie 5 2), wird nicht fehlen vgl. Sach 10 1, das Brotkorn (vgl. 28 28), das der Acker trägt, ist דָּשֵׁן וְשָׁמֵן *voll Saft und Kraft,* und *dein Vieh* (מִקְנֶיךָ Sing. wie מוֹרֶיךָ v. 20, s. Ges.-Kautzsch^{26} § 93 ss) *weidet auf weiter Aue* l. mit Cheyne בְּנָוֶה רָחָב für כַּר נִרְחָב, da כַּר = *Aue* fraglich ist s. zu 14 30. **24** Auch die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten, bekommen von dem Segen der messianischen Zeit zu geniessen, sie erhalten בְּלִיל חָמִיץ d. h. mit Salzkräutern gemischtes Mengfutter aus Gerste etc., die mit Worfschaufel und Gabel geworfelt (l. Perf. Pu. זֹרָה), also aufs beste gereinigt ist, ein Futter, „das dem Vieh eine Leckerei ist"; vgl. übrigens zu בְּלִיל und חָמִיץ Ges.-Buhl. **25** Aller Wasserarmut des Landes ist abgeholfen; denn *Dann giebts auf jedem hohen Berge Und auf jedem ragenden Hügel Bäche, die Wasser führen* (vgl. Jo 4 18), also nicht blosse Lügenbäche, *Am Tage des grossen Würgens, wenn die Türme einfallen.* Die Epitheta ornantia zu Berg und Hügel werden aus 2 12–15 entlehnt sein, wie auch die מִגְדָּלִים aus jener Schilderung des יוֹם יַהְוֶה (2 15) stammen. Der Verf. unseres Stückes verstand darunter (ganz anders als Jesaja) die heidnischen Mächte, die Reiche der Welt. Zu seiner Zeit wusste jedermann aus der wohlbekannten jüdischen Eschatologie, was *der Tag des grossen Würgens* bedeutete, nämlich den Tag der Vernichtung der Heiden, für deren Leiden unser Autor kein menschliches Rühren fühlt; die Dogmatik erstickt solche Gefühle. **26** Der Tag des Mordens der Heiden ist zugleich der Tag des Heilens der Juden und mit ihm der Tag, da über dem mit neuer Fruchtbarkeit gesegneten Lande am Himmel Sonne und Mond viel herrlicher strahlen: *Dann wird das Licht des Mondes dem Licht der Sonne gleichen Und das Licht der Sonne wird siebenfach sein, Am Tage wo Jahwe den Bruch seines Volkes verbindet Und die ihm geschlagenen Wunden* (wörtlich: die Wunde seines Schlages d. h. des Schlages, den es, das Volk, erhalten hat) *heilt.* Alles ist in der messianischen Zeit aufs herrlichste gesteigert. כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים, das in LXX noch fehlt, ist eine Glosse, die meinte, den siebenfachen Glanz der Sonne mit dem Licht von sieben Tagen erklären zu müssen. Wenn der Autor, wie Henoch 72 37 73 3, das Sonnenlicht für siebenmal so stark wie das Voll-

mondlicht ansieht (s. Duhm), so ist nach ihm in der messianischen Zeit alles siebenfach gesteigert. Zu den poetischen Namen לְבָנָה und חַמָּה für Mond und Sonne s. 24 23.

Die Theologumena des Abschnittes 30 18–26 sprechen für unjesajanische Herkunft: Jahwe brennt vor Ungeduld Zion zu begnadigen und diesem „sein Recht“ zu verschaffen (v. 18); Jahwe ist ein Lehrer, der sein Volk in den Wegen der Thora unterrichtet (v. 20 f.); die wunderbare Umgestaltung der Natur, des Himmels und der Erde (v. 23–26) mit Jahwes sichtbarer Gegenwart in Zion (v. 20); der Tag Jahwes ein Gerichtstag über die Heiden und ein Tag des Heils für die Juden (v. 25 f.), das alles sind Züge, wie sie mehr oder weniger häufig in den eschatologischen Stücken der späteren Zeit wiederkehren. Der Abschnitt sieht aus, wie eine Fortsetzung zu 29 16–24, ist aber jedenfalls für unsere Stelle hinter v. 17 bestimmt, da dem Gericht über Zion (v. 8–17) der messianische Trost gegenübergestellt werden und die „Heilung des Bruches“ v. 26 das Gegenstück zu dem „Bruch“ v. 13 f. geben soll.

γ) 30 27–33: Jahwes Erscheinen zum Entscheidungskampf. Ein nichtjesajanisches Gedicht aus drei Achtzeilern, dessen Text mehrfach durch Glossen entstellt ist.

27 *Siehe, Jahwes Name kommt von ferne,* die Fortsetzung folgt v. 28 von לַהֲנָפָה an; was dazwischen liegt, ist Beschreibung Jahwes. Schon der Ausdruck *Jahwes Name* führt zu dieser über; denn es bedeutet nicht einfach „er, der Jahwe heisst“, „Jahwe persönlich“, sondern irgendwie die herrliche Manifestation seiner Macht, da שֵׁם sowohl in Parallele mit כָּבוֹד vgl. 59 19 Ps 102 16, als auch mit גְּבוּרָה vgl. Ps 54 3 von Gott ausgesagt ist. Dass er *von ferne* kommt, soll nicht etwa der Vorstellung Ausdruck verleihen, dass er nicht nahe sei vgl. Jer 23 23 f.; an der Nähe Gottes hielt das spätere Judentum fest, so transcendent er ihm war und so sehr es erst seine Erscheinung in sichtbarer Glorie für die herrliche Endzeit erwartete. Gerade dieser Vorstellung, die Jahwe weit erhaben weiss über die Numina, die nur an den Stätten der Verehrung wohnten und nur dort Kraftwirkungen ausüben konnten, trägt das מִמֶּרְחָק Rechnung (vgl. Ps 138 6). Die Beschreibung Jahwes wird in selbständigen Sätzchen gegeben: *Brennend ist sein Zorn und Wucht die Erhebung* d. h. gewaltige Wolkenmassen erheben sich, *Seine Lippen sind voll von Grimm Und seine Zunge wie verzehrendes Feuer.* Das Bild ist hergenommen von einem Gewitter, das sich am fernen Horizont erhebt mit gewaltigen aufsteigenden Wolken, die von Blitzen durchzuckt sind; ein beliebtes Bild für die Theophanie. 28 *Und sein Atem ist wie ein überströmender Bach, Der bis an den Hals reicht. Der Atem* bedeutet die Windstösse, mit denen das nahende Gewitter sich ankündigt und unter denen es losbrechend die Bäche überfluten lässt, sodass das Wasser den nicht rasch genug entfliehenden Menschen bis an den Hals reicht, wörtlich: sie bis an den Hals in zwei Teile teilt. Von לַהֲנָפָה an Fortsetzung von v. 27aα: *Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils, Und als ein irreführender Zaum an den Backen von Nationen.* Es sind zwei disparate Bilder, die beide gleichfalls ausser Zusammenhang mit dem Bilde vom Gewittersturme stehen, eine Darstellung, die nicht für jesajanische Herkunft spricht, sondern für eine spätere Zeit, der die Tradition verschiedene, nicht mehr nach dem ursprünglichen Sinn empfundene Bilder an die Hand gab. Wie man נָפַת שָׁוְא fasse, dass die Schwinge Unheil heisst oder

ist, kommt auf dasselbe hinaus: Jahwe bringt Unheil, stürzt ins Verderben. Weiter heisst Jahwe *ein irreführender Zaum* etc., er führt ganze Nationen, wie man Tiere leitet, aber in die Irre, ins Unglück, vgl. 19 14 und 16, ferner 37 29 Hes 19 4 29 4. So lose v. 28b sich an das Subjekt des Hauptsatzes v. 27aα anschliesst, so wird man sich bei dem Texte beruhigen müssen, der auch durch die grosse Parenthese den Zusammenhang lockert.

29 *Lieder werdet ihr singen* wörtlich: das Singen (vgl. 23 16) wird euch sein, ***Wie in der Nacht, wo das Fest gefeiert wird, Und von Herzen fröhlich sein wie der, der unter Flötenspiel einhergeht, Um zu kommen auf den Berg Jahwes zum Felsen Israels.*** Mit הַשִּׁיר ist kein bestimmtes Lied, sondern das Singen gemeint: Ums Singen wird es euch sein. Mit dem *euch* sind zweifelsohne die treuen Juden gemeint, deren grösste Freude es ja ist, ein Jahwefest zu feiern und in Prozession unter Musikbegleitung auf den Zion zu wallen. Die *Festfeiernacht* ist nach Ex 12 42 am ehesten die Vigiliennacht des Passahs (לֵיל שִׁמֻּרִים), da wir nur von dieser Nachtfeier wissen und bei derselben nach der späteren Ordnung Ps 113—118 gesungen wurden. Die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten passte sehr gut zu dem Inhalt unserer Stelle, die Jahwes Besiegung der Heiden schildert. Möglich ist es immerhin, dass noch andere Feste mit fröhlicher Nachtfeier eingeweiht wurden; aber der Ausdruck חַג zwingt nicht dazu, darunter das Herbstfest zu verstehen. Zu dem fröhlichen Jubel und Gesang, wie in einer Festnacht, gesellt sich *Herzensfreude*, wie sie der Festwallfahrer empfindet, der nach dem Berge Jahwes zum Felsen Israels zieht. Der *Berg Jahwes* ist doch der Zion und der Autor denkt an die Festwallfahrten nach Jerusalem, und zu dem *Fels Israels* vgl. zu 17 10. Der letztere Ausdruck, der im ächten Jesaja nicht vorkommt, spricht so wenig für jesajanische Herkunft, wie die Vergleichung der Freude über das Kommen Jahwes mit dem Jubel und der Fröhlichkeit der Wallfahrer und Festfeiernden vgl. zu 1 10–17, s. auch Am 5 23. **30** Der Jubel über Jahwes Erscheinen ist vollauf am Platz; denn jetzt bricht das Gewitter los und fährt Jahwe in die Feinde darein: ***Und hören lässt Jahwe seinen hehren Donner Und das Herabfahren seines Armes lässt er sehen Mit grimmigem Zorn und Flammen verzehrenden Feuers, Mit Sturm und Wetter und Hagelstein.*** נַחַת, vom Verb. נָחַת, = *das Herabkommen, das sich Herabsenken* des Armes Gottes, um zu schlagen; vgl. הַנְחַת Hiph. Jo 4 11 in ähnlicher Schilderung, wo Jahwe seine Helden herabschickt gegen die Heiden. Zu dem Arm Gottes vgl. 52 10 Dtn 33 27. נֶפֶץ nur hier, wie auch נַחַת. Jahwe wird gegen die Feinde mit einem Hagelwetter kämpfen, wie einst gegen die Kanaaniter Jos 10 11.

31 bis v. 33 bringt nun im letzten Achtzeiler die Schilderung des Kampfes gegen die Feinde und ihrer Vernichtung. Das כִּי begründete viel besser v. 29 als v. 30, wie überhaupt v. 30 besser vor v. 29 stände; aber zu einer Änderung verspürt man doch nicht recht den Mut bei einem Stücke, das Disparates zusammenstellt und lose Konstruktion liebt (s. zu v. 27 und 28). ***Denn vor dem Donner Jahwes wird Assur erschrecken*** nennt den Feind; *Assur* spricht aber nicht für jesajanische Herkunft, es kann Syrien bedeuten, so gut wie 19 23. בַּשֵּׁבֶט יַכֶּה ist Glosse aus 10 24; denn, wie man es auch fasse, bleibt

es störend (Duhm). Zieht man es als Relativsatz zu אַשּׁוּר (= der mit dem Stabe schlug), so ist es eine Beschreibung Assurs, die im Kontexte ganz vereinzelt steht, nimmt man gegen die Grammatik יַהְוֶה zum Subjekt (= wenn Jahwe mit dem Stabe schlägt), so ist es gerade so gut Prolepse des Folgenden, wie wenn man יֻכֶּה liest (= Assur, der mit dem Stabe geschlagen wird). **32** ist noch viel schwieriger. Der allgemeine Sinn wird wohl sein, dass zu dem Schrecken des Donners (v. 31) nun die Schläge kommen, welche die Blitze verursachen. Wahrscheinlich ist mit Duhm אֲשֶׁר יָנִיחַ יַהְוֶה עָלָיו ebenfalls eingeschoben und bildet mit den beiden Wörtern v. 31[b] ein Sätzchen zur Erklärung von מַטֵּה in v. 32: Mit dem Stabe wird er geschlagen (יֻכֶּה), den Jahwe auf ihn herabsenkt. Ferner ist wohl וְהָיָה bei der Einfügung der Worte dieser Glosse in den Kontext von vor בְּתֻפִּים an die Spitze von v. 32 verpflanzt, wo blos וְ zu lesen ist, und endlich ist מַטֵּה מוּסָדָה „Rute der Gründung", mit dem nichts anzufangen ist, am besten mit Duhm in מַטֵּה מוּסָרֹה zu ändern, so dass der Vers bedeutete: *Und jeder Streich des Stabes wird seine* scil. Assurs *Züchtigung sein Und es wird geschehen, unter Pauken- und Zitherspiel Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie* (l. mit Ḳĕrē und einigen Codd. בָּם scil. die Assyrer). Auch so bleibt manches noch dunkel, vor allem ist das der Fall mit „den Kämpfen der Schwingung"; es handelt sich wohl um das Schwingen des Armes (vgl. נַחַת זְרוֹעוֹ v. 30 ferner Ps 125 3) bei den Schlägen, die Jahwe versetzt (nach תְּנוּפָה 19 16), wozu dann das Singen und Spielen der fröhlich zuschauenden Juden (v. 29) die Begleitung ausmacht und den Sieger begrüsst (Ex 15 20). Ferner liegt doch der liturgisch-technische Sinn von תְּנוּפָה (Lev 7 30 9 21 Num 6 20 8 11 21), nach welchem schon Ewald an „Schwungopferkämpfe" dachte, das hiesse: Kämpfe, da Gott die Assyrer als Vorbereitung zur Opferung schwingt, um sie dem Tode zu weihen (Duhm), wozu dann Pauken und Zither, wie bei der eigentlichen תְּנוּפָה, die Festmusik spielten. **33** Unter den Schlägen Jahwes fallen die Assyrer; für die Toten ist schon alles bereit, dass man von ihnen nicht noch belästigt wird, wie bei Hes 39 11 von den erschlagenen Scharen Gogs. Es handelt sich nämlich v. 33 nicht um ein riesiges Menschenopfer, sondern um die Vernichtung der Toten: *Denn zugerüstet ist bereits* (l. מֵאֶתְמוֹל, da מאתמול *gegenüber* keinen Sinn giebt) *die Feuerstätte, Errichtet ist sie tief und breit, Ihr Holzstoss ist Feuer und Holz in Menge, Der Hauch Jahwes wie ein Schwefelstrom setzt es in Brand.* Für תָּפְתֶּה, das man als Weiterbildung von תֹּפֶת, der Brandstätte des „Moloch"kultus im Ben-Hinnomthale südlich von Jerusalem Jer 7 31 f. 19 6 13 II Reg 23 10, erklärt, ist wohl das gewöhnliche תֹּפֶת auch hier zu lesen, dessen ursprüngliche Aussprache entweder nach ταφεθ (LXX) תָּפֶת oder nach dem entsprechenden Aram. Wort תְּפַת gelautet haben wird. Die Mass. hat dies Wort, wie so manches andere (z. B. auch מֹלֶךְ für מֶלֶךְ), durch die Vokale von בֹּשֶׁת verunstaltet (W. R. Smith Rel. of Sem.[2] 377). Das überflüssige ה ist als Fragepartikel dem folgenden גַּם vorzusetzen, so dass wir nun das Fragesätzchen: *ist auch sie dem „König"?* (= ist es ein Moloch geweihtes Tophet?) erhalten, das nur Randglosse sein kann und mit dem מֶלֶךְ eben den Melek resp. Moloch, nicht den assyr. König meint. Das Kĕtīb הוא fasst תפתה als masc., das Ḳĕrē הִיא als femin. Neben

הוּכָן sind die folgenden Hiph. im Inf. abs.: הֶעֱמִיק הִרְחִב und ebenso ist מְדֻרָתָהּ mit masc.-suff. zu lesen, da תפתה als masc. behandelt ist, vgl. הוּכָן (DUHM, CHEYNE). Das Suffix in בָּהּ bezieht sich neutrisch auf אֵשׁ וְעֵצִים oder auf מְדֻרָה. Die Feuerstätte, die den Assyrern „bereitet ist" (vgl. Mt 25 41), und zwar tief und breit, und der es an Feuermaterial (für אֵשׁ denkt DUHM an קַשׁ *Stoppeln*) nicht gebricht, sodass das Feuer nicht verlischt, erinnert schon sehr an die Geenna des Buches Henoch und der Evangelien, ja lässt vermuten, dass auch dem Verf. eine ähnliche Vorstellung geläufig war, vgl. übrigens auch 66 24. Dass der Hauch Jahwes wie ein Schwefelbach das Feuer anfacht, spricht nicht dagegen, auch Dtn 32 22 brennt Jahwes Zornesfeuer bis in die Tiefen Scheols.

Man kann die Darstellung dieses Abschnittes grossartig finden, aber ihre Künstlichkeit und Überschwänglichkeit sprechen nicht für Jesaja; am allerwenigsten sind die Gedanken jesajanisch: Der Jubelgesang und der Paukenschlag der Juden zum Niederdonnern der Syrer (denn die sind mit „Assur" gemeint) und zu deren Niedergeschleudertwerden in den Feuerpfuhl der Geenna ist ein würdiges Seitenstück zu 66 24, aber passt nicht in die Auffassung der Wege Gottes, wie sie Jesaja besass. Nach Jesaja war Jahwe weit davon entfernt, einen grimmigen Hass gegen die Völker und nichts als Huld und Gunst gegen die Juden zu haben. Nimmt man dazu das Einzelne, auf das schon bei der Erklärung hingewiesen ist, wie z. B. die Bezeichnung Zions als des Berges Jahwes κατ' ἐξοχήν, den Namen Jahwes als Fels Israels in v. 29 und die Vorstellung vom „Feuerpfuhl" in v. 33, so wird man HACKMANN Zukunftshoff. 42 f. und CHEYNE beistimmen, die diese Verse 27–33 Jesaja absprechen, durch die man weit mehr an Jo 4 und Deuterosacharja Cap. 9 f. erinnert wird.

Das Gedicht ist offenbar an diese Stelle versetzt, um den „Tag des grossen Mordens" v. 25 näher zu schildern. Es stammt wohl nicht von dem Verf. von v. 18–26, von dessen Darstellungsart es sich zu sehr unterscheidet. Es braucht aber nicht viel jünger zu sein; es giebt dem Hass gegen die Syrer Ausdruck und erwartet wie die Apokalypse Daniel den Untergang der Weltmächte. In das 2. Jahrh. weist auch am ehesten die Vorstellung von der Geenna v. 33.

e) 31 1–9 Das vierte und fünfte Bruchstück nebst einem Anhang.

In dem ersten der beiden hier vereinigten Bruchstücke v. 1–3 liegt ein Teil einer Rede gegen das ägyptische Bündnis ganz vor. Dagegen ist in v. 4–9 nur ein kleines jesajanisches Fragment vorhanden und der Hauptteil der Verse enthält eine spätere Ergänzung des abgebrochenen Schlusses.

1 ist parallel 30 1–3; das Fragment stammt daher aus der gleichen Zeit, wie 30 1–3, und geht gleichfalls gegen die Grossen in Jerusalem, welche vom Bündnis mit Ägypten einen Schutz gegen die assyrische Strafe für den Abfall erwarteten. LXX übersetzt יִשָּׁעֵנוּ mit demselben Wort wie שָׁעוּ; darum l. mit DUHM und CHEYNE für das erstere יִשְׁעוּ. Ebenso ist mit diesen beiden Exegeten aus metrischen Gründen וַיִּבְטְחוּ vor עַל־פָּרָשִׁים zu versetzen; so erhalten wir vier Zeilen, die je durch eine Cäsur in zwei gleiche Teile zerlegt werden: *Wehe denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe, Die auf Rosse schauen und auf den Tross, weil er gross ist, Die vertrauen auf die Reiter, weil sie sehr zahlreich sind, Aber nicht schauen auf den Heiligen Israels und Jahwe nicht befragen.* Jahwe würde ihnen gesagt haben, was Rosse wert sind vgl. 2 7 s. auch Dtn 17 16. Die erste Zeile ist im Verhältnis zu den übrigen etwas kurz, D. H. MÜLLER (Strophenbau und Responsion 17 f.) zählt daher

nur drei Zeilen und rechnet als erste ganz v. 1[a] ohne jegliche Textänderung, während Cheyne für möglich hält, als zweiter Hemistich der ersten Zeile sei hinter לְעֶזְרָה einzusetzen: וְעַל־כּוּשׁ יִשָּׁעֵנוּ *und auf Kusch* d. i. Äthiopien *sich stützen.* **2** Die weisen Politiker meinten mit dem ägyptischen Bündnis etwas erreicht zu haben, das ausser dem Gesichtskreis Jahwes gestanden habe und daher seine Drohungen aufhebe; aber τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν I Kor 1 25 vgl. Jes 29 14[b], Jahwe hat nichts zurückzunehmen, er treibt keine Politik und seine Pläne können nicht durch Diplomatie hintertrieben werden: *Doch auch er ist weise und bringt Unheil, seine Worte hat er nicht zurückgenommen, Er wird sich erheben gegen das Haus von Bösewichtern und gegen die Hilfe der Übelthäter.* Die Bösewichter (vgl. 1 4) und Übelthäter sind die Judäer und ihre Hilfe die Ägypter. Für וַיָּבֵא *er brachte* wird man besser וְיָבִיא lesen: Jahwe ist so weise und schaut so weit, wie ihr, habt keine Sorge! *er wird Böses bringen* über die Übelthäter, wie er gedroht hat. **3** Die Ägypter hindern Jahwe am Siege nicht: *Die Ägypter sind ja Menschen und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist! Jahwe streckt seine Hand aus: so stürzt der Beschützer und fällt der Beschützte.* Klar und scharf stellt hier der Prophet die Mächte, die mit einander im Kampfe liegen, einander gegenüber: auf der einen Seite steht אֵל und רוּחַ, Gott und Geist, auf der andern אָדָם und בָּשָׂר, Mensch und Fleisch. Jahwe, der Gott ist, und sein Reich des Geistes bilden den strikten Gegensatz zu den Ägyptern, die in die Kategorie der Menschen gehören und deren Reich ein Reich des Fleisches bleibt, mögen immerhin die ägyptischen Götter mit ins Feld ziehen. Hier ist die alte Anschauung überwunden, als ob Jahwe nur der Gott Israels und nur an Macht den Nachbargöttern überlegen sei; Jahwe ist das geistige Prinzip in der Geschichte der Welt, seine Macht ist höherer Art als die von Mensch und Fleisch und er repräsentiert eine höhere Ordnung als die der blossen Zahl und Masse. Und diese höhere göttliche Ordnung des Geistes wird siegen: Jahwe „braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden“; die „Bösewichter“ und „Übelthäter“ werden gerichtet und die Mächte der Welt überwunden. Hier verstehen wir, wie Jahwes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt (6 3), sehen wir, wo die Wurzeln des Universalismus und einer weltüberwindenden Religion liegen (s. Duhm zu d. St. und vgl. Kleindruck zu 8 18). Die letzten Worte: *und zusammen gehen sie alle zu Grunde* sind so allgemein, dass man sie mit Duhm für Glosse halten muss; auch Cheyne erklärt sie wenigstens für ausserhalb des metrischen Schemas stehend.

4 Die Einleitung: *Denn so sprach Jahwe zu mir,* ist nachträglich von dem Sammler hinzugefügt; denn es folgt nicht eine Rede Jahwes, sondern ein Wort des Propheten, das der Sammler der späteren Auffassung gemäss (vgl. zu 1 1) als Gotteswort bezeichnen konnte. *Wie der Löwe knurrt und der Jungleu über seiner Beute, Wenn aufgeboten wird gegen ihn die Vollzahl der Hirten, Vor ihrem Geschrei erschrickt er nicht, noch verliert er vor ihrem Lärm den Mut, So fährt Jahwe der Heere herab zum Kampf gegen den Berg und Hügel Zion.* So wenig sich ein Löwe, der über seine Beute herfällt, auch durch das Aufgebot aller Hirten fortscheuchen lässt, wird Jahwe sich von der

Verwirklichung seiner Absichten gegen Jerusalem abhalten lassen. Wenn auch zuzugeben ist, dass das יֵרֵד nicht völlig der Ausführung des Bildes entspricht, da der Löwe seine Beute bereits erfasst hat, so wird man doch v. 4^{b} nicht als sekundär beanstanden dürfen; am allerwenigsten kann man צְבָא עַל in einem andern als feindlichen Sinn verstehen vgl. 29 7 und 8. Zudem hält Jahwe bereits seine Beute fest, das Aufgebot der Ägypter, „der Hirten“, wird sie ihm nicht entreissen. Mindestens müsste eine ganz ähnliche Aussage ursprünglich dagestanden haben vgl. 5 29. **5** *Wie flatternde Vögel* .... statt der Fortsetzung zu diesem Anfang, erhalten wir einen neuen Nachsatz zu dem כַּאֲשֶׁר in v. 4, der offenbar den Nachsatz v. 4^{b} ersetzen, dem dortigen כֵּן ein anderes כֵּן entgegenhalten und das Bild von v. 4^{a} in einen freundlichen Sinn umbeugen sollte. Zu dem Anfang, der als jesajanisches Gut festzuhalten ist, wird die Fortsetzung etwa gelautet haben: wie davonflatternde Vögel *werden die prahlerischen Beschützer* die klugen Politiker und die herbeigerufenen Ägypter *auseinanderfliegen.* Ganz anders lautet die Fortsetzung: *So wird beschirmen Jahwe der Heere Jerusalem, Beschirmend und errettend, verschonend und befreiend.* L. mit Stade ZATW 1886, 189 statt der Perff. Hiph. gleichfalls den Inf. abs. וְהִצִּיל und וְהִמְלִיט s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 t und vgl. 30 33. פָּסוֹחַ *verschonend* hat nur einen Sinn, wenn es sich hier darum handelt, dass wie bei der Verschonung in Ägypten Jahwe an seinem Volk vorübergeht und die übrigen Völker richtet; der Autor denkt an das Weltgericht in der Nähe Jerusalems, da Zion verschont und die Heiden vernichtet werden. Das ist die Passahnacht, in der es den Israeliten ums Singen sein wird vgl. 30 29.

6 7 sind weder ein jesajanischer Rest, noch ein integrierender Bestandteil der späteren Umdeutung der jesajanischen Worte, die in v. 5 beginnt, sondern die Mahnung, die ein Leser nach 2 20 und 30 22 an den Rand setzte, doch endlich vom Götzendienst zu lassen, dessen Wertlosigkeit am Tage des Gerichts so offenkundig sein werde, vgl. zu 30 22. Der Imperativ שׁוּבוּ wird durch die Suff. der 2. Pers. in v. 7 gestützt; die 3. Pers. der LXX in v. 7 wird durch ihre eigene 2. Pers. in v. 6 widerlegt.

8^{a} ist die Fortsetzung von v. 5: *Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen und das Schwert eines Nicht-Sterblichen wird ihn fressen;* die Auslegung hierzu steht 30 27–33, und dass Gott לֹא אָדָם und לֹא אִישׁ heisst, ist Erinnerung an 31 3.

8^{b} *Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte Und seine Krieger werden dem Frohndienst verfallen* kann nicht Fortsetzung von v. 8^{a} sein, da die durch das Schwert Erschlagenen (v. 8^{a}) doch nicht mehr fliehen können und zum Frohndienst nicht mehr gut brauchbar sind. **9^{a}** Fortsetzung von v. 8^{b}. Wegen des parallelen שָׂרָיו wird man geneigt sein, סַלְעוֹ als Subj. zu betrachten; *sein Fels* muss dann etwa als seine Kerntruppen verstanden werden und עָבַר wird wie 29 5 *zerstieben* bedeuten: *sein Fels,* also wahrscheinlich die Truppen des Heeres, auf die sich der König verliess, *wird vor Grauen auseinanderstieben* wird Spreu *Und im Schrecken verlassen seine Offiziere die Fahne;* מִנֵּס bedeutet *von der Fahne weg.* Diese Fassung ist der andern vorzuziehen, die סַלְעוֹ als Obj. nimmt: an seinem Fels, wo er Zuflucht und Schutz fände, läuft er vor Grauen, wie ein gehetztes Wild, vorbei. Der Vierzeiler v. 8^{b} 9^{a} stammt aus irgend einem andern Gedicht (Duhm); die Kürze des Wortlauts erlaubt keine nähere Bestimmung dieses Bruchstücks.

9^{b} Fortsetzung von v. 8^{a} und zugleich Abschluss des Zusatzes v. $5^{a\beta b}$ 8^{a} 9^{b}. *Ist der Spruch Jahwes, der ein Feuer in Zion hat und einen Ofen in Jerusalem.*

Unter dem Feuer und Ofen Jahwes in Jerusalem ist nicht der Altar und das Feuer darauf im Tempel gemeint; den Altar einen Ofen zu nennen wäre zu sonderbar trotz Gen 15 17. Es ist das Feuer, das nach 30 33 dort bereitet ist, vgl. das Buch Henoch 98 3 103 8, wo die Gehenna ebenfalls als feuriger Ofen vorgestellt wird, und s. auch in Apk Joh 9 2 die Vergleichung der ἄβυσσος mit einem Ofen. So gefasst schliessen sich v. 8 und 9b so wenig aus wie 30 32 und 33. Auch zu v. 9b ist der Abschnitt 30 27-33 der beste Kommentar.

Jesajanisch sind in Cap. 31 die Verse 1–3 (bis עֹזֵר), die der gleichen Zeit entstammen, wie 30 1–3; ferner v. 4 (von כַּאֲשֶׁר an) mit den beiden ersten Wörtern von v. 5, ein Fragment wahrscheinlich aus derselben Zeit.

Diesem Fragment hat ein Späterer eine mit der späteren Eschatologie übereinstimmende Umdeutung gegeben durch die Hinzufügung von v. 5 (von כֵּן an), v. 8a und v. 9b. Diese Verse sind in ihrer Anschauung mit 30 29–33 so verwandt, dass sie demselben Autor angehören werden. Auch Hackmann und Cheyne sprechen den Komplex v. 5–9 Jesaja ab. Jedenfalls sind alle Schlüsse unrichtig, die die Exegeten aus v. 9b dafür ziehen, dass Jesaja mit diesen Worten die Grundlage zu der Anschauung von der Alleinheiligkeit Jerusalems gelegt habe.

Von noch andern Händen rühren die Mahnung v. 6 und 7 und der Vierzeiler v. 8b 9a her.

Zu v. 1–3 vgl. D. H. Müller Strophenbau und Responsion 17 f.; zum ganzen Cap. vgl. bes. noch Hackmann Zukunftserwart. des Jes 43 f.

6) 32 1—20 Eine Schilderung der messianischen Zeit (mit zwei Einfügungen).

a) 32 1–5 Die gerechten Regenten und die frommen Bürger im messianischen Reich, ein Seitenstück zu 11 1–8 nach Inhalt und Metrum: zwei sechszeilige Strophen.

Die erste Strophe v. 1 2: der Segen einer gerechten Regierung. **1** *Einst wird nach Gerechtigkeit herrschen ein Herrscher Und werden Regenten nach dem Rechte regieren.* Das לְ vor שָׂרִים ist als Fehler (Abirren des Schreibers auf das folgende Wort) zu tilgen, da eine Hervorhebung („und was die Regenten *betrifft*") nicht am Platze ist. Auch 11 3 f. ist צֶדֶק und מִשְׁפָּט als die Norm des messianischen Königs genannt, und so wenig wie 11 1 liegt eine ausgesprochene Verbindung mit dem Vorhergehenden hier vor, vgl. unten am Ende des Cap.; הֵן *siehe,* bei dem ächten Jesaja immer הִנֵּה, weist auf die Zukunft und hat den Sinn von וְהָיָה *einst.* **2** Da die Verse ausserordentlich regelmässig und einander genau parallel gebaut sind, ist vor סֵתֶר statt וְ zu lesen וְגֶבֶר כְּ׳, das bei dem gleichen Auslaut des folgenden Wortes leicht ausfallen konnte; es bedeutet *jeder,* wie Thr 3 39 und bes. Jo 2 8, wo es wie hier in Parallele zu אִישׁ steht. Also: *Jeder wird sein wie ein Bergungsort vor dem Wind Und ein jeder wie ein Versteck vor dem Unwetter, Wie Wasserbäche in dürrer Steppe, Wie Schatten eines mächtigen Felsen in lechzendem Lande.* Jeder Beamte bietet Schutz vor Gefahr und Erquickung in der Not, sie sind alle Väter und Versorger des Volkes; zu dem „schweren, massiven Fels", der nicht nur einen durchsichtigen Baumschatten gewährt, vgl. Vergils umbra saxea Georg. III, 145.

Die zweite Strophe v. 3-5: Die religiöse Empfänglichkeit und die Sittlichkeit der Bürger unter solchem Regiment. **3** Für לֹא

תִּשְׁעֶינָה „sie werden nicht sehen", das einen unmöglichen Widerspruch zu v. 3b bildete, ist vom Verbum שָׁעַע 6 10 29 9 entw. Kal תִּשְׁעֶנָה (Ewald) oder Hoph. תָּשְׁעֶינָה (Ges.-Buhl) *nicht werden verklebt sein die Augen der Sehenden* zu lesen. Die Unempfänglichkeit des Volkes in religiöser Hinsicht hat dann ein Ende, die Klage des Propheten (Cap. 6) ist dann nicht mehr nötig. **4** Jeder besitzt dann Klarheit des Urteils und der Erkenntnis und Leichtigkeit zur Aussprache seiner Gedanken; jeder weiss, was recht ist, ist ein לִמּוּד יְהוָה 54 13 und hat eine לְשׁוֹן לִמּוּדִים 50 4, vgl. hierzu Jer 31 31 ff. Es giebt keine נִמְהָרִים *Übereilte, Unbesonnene* und keine עִלְּגִים *Stammelnde* mehr. צַחוֹת plur. von צַח *blendendweiss* in Cnt 5 10, hier in übertragenem Sinne = *Klares, Deutliches* zu nehmen, scheint erklärende Glosse; der Vers ist lang genug und der Sinn klar genug ohne diese Erklärung. **5** Die Verkehrung der sittlichen Begriffe hat dann aufgehört vgl. zu 5 20; נָדִיב *edel, adlig* und שׁוֹעַ *vornehm* heisst dann keiner mehr wegen seines Standes und seiner Herkunft, es sind sittliche Prädikate, die auch einem aus den höchsten Kreisen stammenden נָבָל *Frevler,* der sich um Gottes Gebot nicht kümmert, oder כִּילַי *Betrüger, Ränkeschmied* niemals zukommen können. Vgl. zu נָבָל und כִּילַי v. 6–8.

b) 32 6–8 ein Lehrgedicht über die Begriffe נָבָל und כֵּלַי,

in zwei dreihebigen Sechszeilern. Die erste Strophe **6**: Der נָבָל. Das ist der religiöse Thor, der in seinem Wandel Gott leugnet vgl. zu 9 16. *Er redet Gottloses,* Frevelhaftes und *sinnt Unheil* (für יַעֲשֶׂה, das zu dem Subjekt לִבּוֹ nicht gut passt und mit dem folgenden לַעֲשׂוֹת sich stösst, l. mit LXX νοήσει: יַחְשֹׁב). In dem Stichos לַעֲשׂוֹת חֹנֶף ist eine Hebung (vielleicht das in v. 7 entbehrliche וָשֶׁקֶר [zu üben Ruchlosigkeit] *und Trug* vgl. Jer 6 13) ausgefallen; im letzten Stichos löst das Verbum finitum die vorangehenden mit לְ eingeleiteten Inff. ab. Die Kennzeichen des נָבָל sind: Verübung von Ruchlosigkeit d. h. Irreligiosität und Immoralität, Reden von תּוֹעָה *Irrsal,* d. h. zu Abfall und Irrtum führenden Urteilen über Gott (Cheyne schlägt תִּפְלָה Anstössiges Hi 1 22 dafür vor) und Herzlosigkeit gegen die Not des Nächsten.

7 8 Die zweite Strophe: v. 7 der כֵּלַי, so ist hier wohl wegen des Gleichklangs mit dem folgenden כֵּלָיו für כִּילַי (vgl. v. 5) punktiert. Nach der hier gegebenen Erklärung bezeichnet das Wort den Ränkeschmied, der es versteht, selbst den das Recht beweisenden Armen zu verderben, vgl. auch 29 20 21. L. בְּאֲמָרָיו *durch seine Reden* vgl. zu v. 6. **8** Im Gegensatz zu נָבָל und כֵּלַי wird noch der נָדִיב, *der Edle,* gezeichnet als der, der von edler Gesinnung ist und bei edler Handlungsweise beharrt.

c) 32 9–14 Bedrohung der sorglosen Jerusalemerinnen,

eine Dichtung, bestehend aus drei Vierzeilern, deren vierzeilige Stichen durch eine Cäsur halbiert sind.

Die erste Strophe v. 9 f. **9** קֹמְנָה ist mit Bickell zu tilgen, es stört den Parallelismus und macht den Hemistich zu lang. Der Vers erinnert an die Gedichtsanfänge 28 23 Gen 4 23, die Epitheta der Frauen an Am 6 1 4; womit die Jerusalemerinnen ihre Vertrauensseligkeit und Sorglosigkeit bewiesen, ist nicht gesagt, sie gehören wohl zu den Weltmenschen (vgl. Ps 123 4), die in ihrer vermeintlichen „Sicherheit" an das Kommen des Gerichtes nicht glauben.

10 *Über Jahr und Tag* d. h. in nicht viel mehr als einem Jahr, also in nicht allzuferner Zukunft kommt Verwüstung und Verödung des Landes, nach v. 11–14 infolge von Eroberung und Verheerung von Stadt und Land durch die Feinde.

Die zweite Strophe v. 11–13ª. **11** Die beiden ersten Zeilen (bis סֹפְדִים v. 12) fordern die Frauen zur Trauer auf, die beiden letzten nennen die Verluste, über welche sie klagen sollen. Der Text ist in mehrfacher Weise entstellt: עַל־שָׁדַיִם *auf die Brüste* passt zu dem Verbum סָפַד *klagen* nicht, giebt auch ein seltsames Wortspiel zu dem folgenden עַל־שְׂדֵי; liest man aber mit manchen Exegeten עַל־שָׂדִים, so wäre damit nur eine unglaubliche und ungeschickte Vorwegnahme des folgenden עַל־שְׂדֵי gewonnen. Es wird daher darin ein Versehen des Abschreibers, der zuerst סֹפְדִים übersah, liegen; als es im Texte stand, las man, wie jetzt die Mass., wohl oder übel עַל־שָׁדַיִם und setzte zu dem vorhergehenden Verb ein paralleles עַל־חֲלָצַיִם *auf die Hüfte*. Beides, dem Text ursprünglich fremd, ist mit Bickell zu tilgen. Weiter existiert in den Verbalformen חִרְדוּ, רְגָזָה etc. und סֹפְדִים (mascul., 4 femin. und dann wieder mascul.) eine unmögliche Inkongruenz, nur das Femininum kann richtig sein, daher ist חֲרָדָה (Duhm, Cheyne), aber auch סְפֹדָה zu lesen und in diesen Formen auf ־ָה haben wir die aramäischen Formen des femininen Plurals im Imperativ zu sehen vgl. Dalman Gramm. des jüd.-paläst. Aram. 221 und 224. עֹרָה ist von עָרַר *sich entblössen* abzuleiten und die beiden Zeilen lauten: חֲרָדָה שַׁאֲנַנּוֹת רְגָזָה בֹּטְחוֹת פְּשֹׁטָה וְעֹרָה חֲגֹרָה וּסְפֹדָה = *Zittert, Sorglose, bebt, Vertrauensselige, Zieht euch aus und entblösst euch, umgürtet euch und klaget.* Das Ausziehen der üblichen Kleider und das Umgürten des groben Lendentuchs sind die Zeichen der Trauer. **12ᵇ** Zu שְׂדֵי חֶמֶד vgl. 27 2 Am 5 11, zu פֹּרִיָּה 17 6. **13ª** *Über den Acker meines Volkes, der in Dornen und Disteln aufgeht;* mit קוֹץ beginnt ein Relativsatz, das Subj. zu תַּעֲלֶה ist אַדְמַת vgl. zu 5 6.

Die dritte Strophe v. 13ᵇ und 14: Die fröhliche Stadt wird für immer zerstört. **13ᵇ** Mit Bickell ist nach LXX für כִּי עַל־כָּל־בָּתֵּי zu lesen: מִכָּל־בֵּית, מִן bedeutet *ohne* wie z. B. Gen 27 39: *Ohne irgend ein Haus der Freude ist die fröhliche Stadt* d. h. in der ganzen fröhlichen Stadt ist kein Haus der Freude mehr. Warum, sagt **14**. Anfang und Ende sind klar, עֲדָרִים wird man schwerlich wegen des Parallelismus in עֲרֹדִים *Wildesel* Hi 39 5 ändern; dagegen ist der Text in der Mitte verdorben, denn הָיָה בְּעַד bedeutet nicht: als etwas dienen. Es empfiehlt sich, mit Bickell dafür הָיָה לְבָעֵר resp. הָיְתָה (s. 5 5) zu lesen und die in LXX fehlenden Ophel, d. i. die Anhöhe am südöstlichen Teil des Tempelberges, und Bachan, den Wartturm, viell. den Turm in der Gegend des Ophel (vgl. Neh 3 25–27), als spätere Einfügung zu betrachten. Aber auch מְעָרוֹת lässt sich nicht halten, jedenfalls nicht in der Bedeutung von „Höhlen"; ob es *Blössen* (Duhm) heissen kann, ist fraglich, man wird am ehesten nach Jer 49 13 etwas wie חֳרָבוֹת *Trümmerhaufen* vermuten: *Sie ist geworden zum Abweiden, ein Trümmerhaufen auf immer.*

d) 32 15–20 Die Fruchtbarkeit des Landes und die Sicherheit der Bürger im messianischen Reich.

Das Metrum ist dasselbe, wie v. 1–5; auch der Inhalt spricht dafür, dass

wir v. 15–20 den Abschluss der dort begonnenen Schilderung des messianischen Glückes haben, vgl. auch 11 6–8, die Parallele zu v. 15–20, wie 11 1–5 parallel zu 32 1–5 ist. Unmittelbare Fortsetzung ist v. 15 ff. allerdings nicht, da **15**[a] ebensowenig zu v. 5, wie zu v. 14 passt. Von der Ausgiessung des Geistes in der glücklichen Endzeit könnte zwar nach Jo 3 1 2 im Zshg. von v. 1–5 und v. 15–20 die Rede sein, aber עַד und עָלֵינוּ (vgl. 2. Pers. in v. 20) zwingen dazu, v. 15[a] als Klammer zu betrachten, welche v. 15–20 an v. 14 anknüpfen sollte (Bickell), dabei jedoch עַד־עוֹלָם in v. 14 völlig vergass.

15[b] **16**, der Rest einer Strophe, vier statt sechs Zeilen. Da מִדְבָּר ohne Artikel steht, ist gegen das Ḳerē in v. 15[b] kein Artikel zu lesen: was jetzt Steppe ist, wird zu einem Fruchtgarten werden, und was jetzt Fruchtgarten ist, mit Bäumen derart besetzt sein, dass er einem Walde gleicht. In der messianischen Zeit werden auch die Naturverhältnisse andere und mehrt sich in herrlichster Weise die Fruchtbarkeit des Landes vgl. 4 2 und s. 29 17. Ferner herrscht im ganzen Lande **16** Recht und Gerechtigkeit, auch in der Steppe d. h. in dem Teile des Landes, der dann Steppe sein wird, in entfernter liegenden Landstrichen (vgl. v. 20), die bis dahin öde Wüste sind und in denen jede Rechtsordnung und Sicherheit noch fehlt, vgl. Gen 16 12.

Die letzte Strophe v. 17 f. 20: die Sicherheit und Ruhe der messianischen Zeit, vgl. 9 5 f. 11 6–9. **17** מַעֲשֶׂה und עֲבֹדָה haben hier die Bedeutung von *Wirkung, Folge*. In v. 17[b] ist mit Duhm zu lesen: וַעֲבֹדַת הַמִּשְׁפָּט בֶּטַח *Und die Wirkung des Rechtes ist Sicherheit;* מִשְׁפָּט und צְדָקָה wechseln auch v. 16 (vgl. v. 1) und הַשְׁקֵט ist das verdorbene מִשְׁפָּט, עַד־עוֹלָם aber macht den Stichos zu lang. **18**[b] ist jedenfalls auch zu lang; möglicherweise ist für die beiden letzten Wörter zu lesen: מְנוּחָתוֹ *Und in sicheren Wohnungen ist seine Niederlassung.*

19 ein späterer Einschub. בָּרַד als Verb. denomin. von בָּרָד *Hagel* = *hageln* gefasst, ist zu einzigartig, und die etymologische Paronomasie, die auch in v. 19[b] vorliegt, wird erst deutlich, wenn man mit manchen Erklärern וְיֵרַד liest: *Und sinken wird mit Sinken der Wald Und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.* Ist der Wald wie 10 18 33 f. die Weltmacht, so muss die Stadt die Hauptstadt derselben bezeichnen; aber eine Schilderung des Sieges über die feindlichen Weltmächte kommt hier verspätet, denn dieser geht dem Eintritt der messianischen Zeit voran, vgl. zu 11 33 f. Ist aber mit der Stadt Jerusalem gemeint, so passt der Vers ebenso wenig in den Zusammenhang. Es wird ein Citat sein, das ein Leser als Bemerkung zu v. 14 an den Rand setzte; es könnte demselben Gedichte entnommen sein, dem die ebenfalls in eine Bedrohung der Jerusalemerinnen eingesetzten Worte 3 25 f. angehören.

20 eine abschliessende Glücklichpreisung der Landleute der messianischen Zeit, die überall wohlbewässertes Land haben und deren Weidland von keinen Raubtieren gefährdet ist. Ihr Land ist ein Garten Eden, wo auch die Tiere in Frieden leben vgl. 11 6–8 resp. 9.

Von den vier Stücken des Capitels gehören das erste v. 1–5 und das letzte v. 15[b]–20 (excl. v. 19) zusammen. Sie geben eine Schilderung des Glücks der messianischen Zeit und sind ein deutliches Seitenstück zu 11 1–8 (vgl. auch 4 2 9 6). Dass unsere Schilderung einen originaleren Eindruck erwecke als ihre Parallelen, ist von niemand behauptet, dadurch ist schon die Annahme jesajanischer Herkunft ausgeschlossen, für die Gründe ist einfach auf die Ausführungen zu jenen Abschnitten zu verweisen. Und wie jene nicht von

Jesaja herrührenden Parallelen den Abschluss kleinerer Sammlungen bilden, so ist es auch hier der Fall: der Sammler von Cap. 28—31 wollte auch hier am Ende einen Ausblick auf die messianische Zeit haben. Durch die lehrhafte Darstellung und die breite und matte Form werden wir bei diesem Abschnitt an die Art und Weise der Spruchliteratur erinnert und müssen daher seine Entstehung in die griechische Zeit setzen.

Ganz der Maschalliteratur gehört der Zusatz v. 6–8 an, der zu v. 5 die Begriffe von נָבָל und כֵּלַי entwickelt, ein Zusatz, der ad hoc entstanden ist und wegen seiner Verwandtschaft mit 29 20f. auch die selbe Entstehungszeit wie der Abschnitt 29 16–24 haben wird (s. zu 29 16–24).

Das Drohwort gegen die jerusalemischen Frauen v. 9–14 ist ebenfalls schwerlich von Jesaja, man braucht nur die Parallelstelle 3 16—4 1 damit zu vergleichen, um den gewaltigen Unterschied sofort zu erkennen; dort ein plastisches und höchst anschauliches Bild, jeder Vers, ja fast jedes Wort bringt einen neuen bedeutsamen Zug und lebendige Farbe in das Bild, hier dagegen spürt man von der Gedankenfülle eines Jesaja wenig, die Darstellung ist breit und zeigt keine Kraft, dazu weist der Text noch Aramaismen auf (vgl. zu v. 11). Es ist daher wahrscheinlich v. 9–14 als ein Seitenstück zu 3 16—4 1 entstanden und sollte wie dieses der Schilderung des messianischen Heiles unmittelbar voranstehen vgl. 4 2–6, ist aber irgendwie aus der Stelle vor 32 1 in das Capitel selbst hineingeschoben worden. Ist v. 9–14 mit v. 1–5 + v. 15^b–20 zum Abschluss der Sammlung Cap. 28—31 bestimmt gewesen, so wird die Entstehungszeit für beide dieselbe sein.

Auch Stade ZATW 1884, 266—271 und Cheyne sprechen sämtliche Stücke des Cap. Jesaja ab, während Hackmann a. a. O. S. 46 in Bezug auf v. 9–20 schwankt, Duhm dagegen nur v. 6–8 für unjesajanisch erklärt. Vgl. noch Bickell Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. 1897, und Brückner a. a. O. bes. S. 77—84, die sicher nur v. 9–14 als jesajanisch festhalten.

7) 33 1—24 Das zukünftige Glück der aus der Gefahr geretteten Hauptstadt Jerusalem.

Es fehlt dem Capitel an einer klaren Disposition; einzelne Verse stehen fast isoliert und ohne Zusammenhang. Da jedoch solche apokalyptische Stücke vielfach gegebenes Material verwenden, ist es nicht gesagt, dass ursprünglich eine bessere Ordnung existierte, die durch nachherige Umstellungen zerstört wurde. Immerhin ist Bickells Versuch sehr beachtenswert; vgl. darüber unten am Schluss des Capitels. Das ganze Cap. ist aus vierzehn Vierzeilern zusammengesetzt.

Die erste Strophe **1**: Die Vergewaltiger und Räuber (das heisst בּוֹגֵד hier, wie 21 2 24 16), denen selbst Vergewaltigung und Beraubung angedroht wird, sind die Syrer des zweiten Jahrhunderts, von denen die Juden wahrlich genug zu leiden hatten. Zu dem Inf. הֲתִמְּךָ von תָּמַם statt הֲתִמְּךָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 v und zu dem Partic. שׁוֹדֵד, parallel dem לִבְגֹּד, § 120 b; für כַּנְּלֹתְךָ, das man als synkopiert aus כְּהַנְלֹתְךָ (= wenn du völlig erreicht hast) erklärt, ist mit Cappellus u. a. כְּכַלֹּתְךָ zu lesen, vgl. die parallelen כָּלָה und תָּמַם auch 16 4. Vgl. noch Schlussbemerk. zu dem Cap.

Die zweite Strophe **2**, die Bitte um Jahwes gnädige Hilfe, hat einen Stichos zu wenig, die Parallele zu v. 2^a ist wahrscheinlich ausgefallen (Duhm, Cheyne). Für זְרֹעָם, dessen Suffix sich zwar auf die in der ausgefallenen Zeile möglicherweise genannten Krieger beziehen könnte, ist doch konform dem sicheren Reste des Verses זְרֹעֵנוּ zu lesen.

Die dritte Strophe **3 4**, Jahwes gewaltige Macht: wenn er eingreift unter Donner und Tosen vgl. 5 30 13 4 30 30, so zerstieben die Feinde; so war es und wird es auch jetzt sein, wenn endlich Jerusalems Glück kommen soll. מֵרוֹמְמֻתֶךָ

ist ein spätes Inf.-Nomen: *wenn du dich erhebst;* zu נָפֹצוּ, Niph. von פוץ statt נָפֹצוּ, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 dd. **4** *Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecken hinraffen* für שְׁלַלְכֶם l. dem parallelen v. 4[b] entsprechend שָׁלָל כְּמוֹ (DUHM, CHEYNE), *Und wie die Grashüpfer rennen, rennt man darauf.* מַשַּׁק ist mit aram. מ gebildetes Inf.-Nomen von שָׁקַק „auf etwas losstürzen" mit בְּ.

Die vierte Strophe **5 6**: die Erfüllung Zions mit einem reichen Schatz an geistigen Gütern. *Erhaben ist Jahwe; denn er wohnt in der Höhe* begründet die Erhabenheit Jahwes mit einem Satz der jüdischen Dogmatik, nach welchem die Transcendenz (das Wohnen in der Höhe, in der Ferne) die Überlegenheit Jahwes über die Götter der Heiden sicherte vgl. zu 30 27, sowie Ps 135 5 6. Dieser erhabene Gott füllt auch Zion mit Recht und Gerechtigkeit; das Gesetz und die Weisheit werden darin wohnen, 1 26 wird sich erfüllen. **6** Die ersten Worte fallen auf wegen der Anrede in עִתֶּךָ, die nur an Zion resp. die Bewohnerschaft Zions und nicht an Jahwe wie v. 2f. gerichtet sein kann. Man wird daher mit CHEYNE וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ *und er* (oder es) *wird die Beständigkeit deiner Zeiten sein* (d. h. dann haben die bewegten unruhigen Zeiten für Zion ein Ende) als Glosse zu dem Folgenden ansehen müssen, das die weiteren Segnungen Zions beschreibt: *Ein Reichtum von Glücksfülle ist Weisheit und Erkenntnis Und die Furcht Jahwes ist sein Schatz.* Das Suffix in אוֹצָרוֹ kann sich nur auf Zion beziehen, dessen Reichtum und Glück die Folgen der von Jahwe gespendeten geistigen Gaben: Jahwefurcht, Weisheit und Erkenntnis sind. Zu der stat.-constr.-form חָכְמַת vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 b.

Die fünfte Strophe **7 8**: Der Kontrast der Gegenwart mit dieser Verheissung der Zukunft. Bei dem dunkeln אראלם denkt die Mas. mit ihrer Vokalisation, wie Targ. etc., an אראה לם, wahrsch. = (לָהֶם) אֶרְאֶה לָם „ich erscheine ihnen"; wie wirklich zu lesen ist, bleibt ungewiss אֶרְאֵלִים oder אֲרִאֵלִים, zu der ersten Form vergleicht man ägypt. *iraira* „Helden", zu der zweiten 29 1, wobei man entweder an den Sinn „Jerusalemer" oder „Gotteslöwen" (vgl. Gen 49 9, wo Juda ein Löwe heisst, und I Mak 3 4, wo Judas der Makkabäer so genannt wird) denkt. Nach dem Zshg. ist es kaum zweifelhaft, dass die Krieger Judas', die Helden im Feld, gemeint sind; denn als beste Situation empfiehlt sich der Zeitpunkt (163 v. Chr.), da Antiochus Eupator den mit den Verteidigern des Heiligtums geschlossenen Frieden, den ihnen geschworenen Eid brach und die Mauern niederreissen liess vgl. I Mak 6 18–63 (so DUHM). **8** Den Grund der Klage der Krieger und Friedensboten giebt v. 8[b]; v. 8[a] stört diesen Zshg. und überfüllt die Strophe, es ist als Randglosse zu v. 9 anzusehen (DUHM, CHEYNE). Ferner wird ebenfalls mit DUHM für עָרִים besser עֵדִים *die Bundeszeugen* zu lesen sein, da מָאַס *verachten* (nicht *misshandeln*) bedeutet und der Sinn ist, dass Antiochus Eupator bei dem Friedensbruch sich weder um die Zeugen seiner Versicherungen noch überhaupt um irgend einen Menschen kümmerte.

Die sechste Strophe **9**: Das Mittrauern der Natur (vgl. 24 4). אֶרֶץ hat hier ganz den Sinn von *Natur*; für אָבַל ist das femin. אָבְלָה zu lesen, הַשָּׁרוֹן ist die fruchtbare Saronebene, die jetzt *einer Steppe* (der Artikel regelrecht wie bei den Vergleichungen), nicht der Araba, der Jordanniederung, gleicht. נֹעֵר

= *entlaubt* von נָעַר abwerfen, abschütteln scil. die Blätter. Nach I Mak 6 49 53 war es ein Sabbathjahr und Judas und seine Mitkrieger litten Hunger und Not, als sie Bethzura und den Tempel übergeben mussten; wären die bösen Menschen verschwunden und die herrliche Endzeit angebrochen, so würden auch im Sabbathjahr die unbestellten Äcker Nahrung genug bieten.

Die siebente Strophe **10 12**: Jahwe antwortet auf die Bitte (vgl. v. 2) und Klage (vgl. v. 7–9) mit der Versicherung, dass er jetzt sich aufmachen werde zur Hilfe. Die dreifache Wiederholung bezeugt die Unabänderlichkeit seines Entschlusses. Der erste Stichos v. 10[a] ist in Ps 12 6 citiert. In אֵרוֹמָם Hithpal. (mit ā statt ē wegen der Pausa) für אֶתְרוֹמֵם ist ת dem folgenden ר assimiliert vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 c.

11 ist formell und inhaltlich verdächtig. Wenn die eigne Zornglut (רוּחַ wie 25 4) die Feinde vernichtet, so braucht sich Jahwe nicht zu erheben; dann aber sind hier die Feinde angeredet, während v. 12 Jahwe in der 3. Pers. von ihnen spricht. Der Vers wird daher mit Bickell als Glosse anzusehen sein; dies umsomehr, als das Bild v. 11[a] nicht original ist (vgl. 59 4 Hi 15 35 Ps 7 15).

12 giebt das Resultat der Erhebung Jahwes: *Die Völker sind zu Kalk verbrannt,* also gänzlich vernichtet vgl. Am 2 1, *Abgehauene Dornen, die in Feuer auflodern* (יִצַּתּוּ, Kal von יָצַת, mit Dag. in ת für יִצְתוּ Ges.-Kautzsch[26] § 20 i). Was von ihnen übrig bleibt, ist Kalk und Asche.

Die achte Strophe **13 14**[a] setzt die Rede Jahwes fort: Staunen ergreift die Fernen und Nahen über meine That und Schrecken die Sünder in Zion. Nach LXX und dem Perfect עָשִׂיתִי, das die Gottesthat als vollendet voraussetzt, entsprechend ist שָׁמְעוּ und וְיָדְעוּ zu lesen: *es hören* und *es erkennen* die Nahen meine Heldenkraft. Die ganze Welt gerät in Erstaunen und die abtrünnigen Juden, die zum Hellenismus übergegangen sind, erzittern; vgl. zu חַטָּאִים 1 28 und zu חֲנֵפִים 32 6.

Die neunte Strophe **14**[b] **15**[a] **16**[aα]: Die Gerechten aber werden in Zion sicher wohnen; diese Versicherung bekommen nicht die Abtrünnigen, sondern die Frommen zu ihrem Troste, da sie sich ängstlich fragen mussten: *Wer kann uns* (לָנוּ, wie in den bekannten Verbindungen שְׁבוּ לָכֶם, שׁוּבוּ לָכֶם etc. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s; aber לָנוּ, und nicht לוֹ, weil es eine die Fragenden selbst in erster Linie treffende Frage ist) *weilen bei dem verzehrenden Feuer? Wer kann uns weilen bei den ewigen Gluten?* Wer kann es da aushalten, Jahwes גֵּר, Schutzbefohlener, sein, wenn er sich wie ein verzehrendes Feuer auf Zion niederlässt? Zu dieser Vorstellung von der Erscheinung Jahwes im Feuer vgl. 4 5 24 23, dann auch 30 33[bβ] 31 9, ferner Dtn 5 20–23 Dan 7 9 f. und B. Henoch 14 15 ff.; zu der Frage überhaupt vgl. Ps 15 1 24 3 f. Die Antwort geben die zwei Stichen **15**[a] und **16**[aα]: *Wer in Rechtschaffenheit wandelt und Geradheit redet,* also wer das Gegenteil der zitternden Abtrünnigen ist (v. 14), die keine צְדָקוֹת gerechten Handlungen aufzuweisen haben und nicht der Wahrheit, der jüdischen Religion, Entsprechendes reden, *Der wird in den Höhen* in Gottes Nähe sicher *wohnen.* Das Objekt ist bei שָׁכַן, wie in v. 14 bei גּוּר, Ortsbezeichnung.

Da der Dichter nicht eine Beschreibung des Gerechten, sondern die Tröstung der vor dem Gericht bangenden Gerechten beabsichtigt, ist **15** von מֹאֵס an eine durch Ps 15 und 24 3 f. inspirierte oder irgend einem ähnlichen Gedicht entnommene Randbemerkung

(Duhm, Cheyne). Nach diesem eingeschobenen Vierzeiler gehört zum Gerechten, dass er den Gewinn von Bedrückungen verschmäht, mit Unwillen jedes Bestechungsgeld von seinen Händen abschüttelt, also schon sich scheut, es nur anzurühren, dass er sein Ohr verstopft, um nicht Dinge zu hören, die eine Blutschuld auf ihn bringen könnten, wobei nicht an Mordpläne, sondern an Verführung zu Götzendienst gedacht ist vgl. Dtn 13 7–19 Hi 31 27f., und endlich, dass er selbst seine Augen verschliesst, um nicht am Bösen sich zu weiden. Ebenso ist aber auch **16**$^{a\beta b}$ dem Zshg. fremd, da wer in der herrlichen Heilszeit in der „Höhe“ bei Gott wohnt, doch der Versicherung nicht bedarf, wohl geborgen und mit Wasser und Brot wohl versorgt zu sein. Die beiden Zeilen sind eine Erklärung zu den מְרוֹמִים v. 16$^{a\alpha}$, die der Glossator als „Felsenburgen“ meinte fassen zu müssen, wo es dann allerdings wichtig ist, dass man gut verproviantiert sei. Der Hunger hatte ja die Makkabäer zur Übergabe von Bethzura und Tempel gezwungen (vgl. zu v. 9).

Die zehnte Strophe **17 18**$^{ab\alpha}$: Bei dem vollkommenen Glück sinnt dann der Fromme (der jetzt direkt vom Dichter angeredet wird) erstaunt nach über den wunderbaren Wechsel der Zeiten. Der jetzige Text spricht von dem „König in seiner Schönheit“, den der Fromme mit eigenen Augen sehen soll, sowie von einem „weitausgebreiteten Land“. Aber man weiss nicht, wer dieser „König“ sein soll: der Messias mit dem messianischen Reich, das die alten davidischen Grenzen (27 12) wieder haben soll, oder Gott, der 30 20 ein Lehrer heisst. Nach v. 20 ist vielmehr zu erwarten, dass es sich um Zion und seine Herrlichkeit handelt, Zion, das überall in dieser Dichtung im Vordergrund des Interesses steht vgl. v. 5f. 14. Daher ist mit Cheyne zu vermuten, dass die beiden ersten Stichen ursprünglich lauteten: מִכְלַל יֳפִי תֶּחֱזֶינָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה עִיר מַחֲמַדֶּיךָ *Ein Wunder der Schönheit* näml. Zion vgl. Ps 50 2 Thr 2 15 *werden schauen deine Augen, Werden sehen die Stadt deiner Kleinodien* die Stadt, welche die dir wertvollsten Dinge umschliesst, vgl. 64 10. Der Schluss des Vierzeilers **18**$^{ab\alpha}$: *Dein Herz wird an den Schrecken,* der nun vorüber ist, *sinnen: Wo ist, der zählte? wo, der abwog?* wo sind die Zwingherrn und Beamten, die das als Steuer und Kriegskontribution zu liefernde Geld abzählten und wogen?

Die elfte Strophe **18**$^{b\beta}$ **19**: Das freche Volk, die Syrer und ihre Söldner, sind dann verschwunden. Die letzten Worte v. 18: „Wo ist, der die Türme abzählte?“ passen nicht zur Umgebung; denn das Zählen der Türme ist doch kein Schrecken, auch nicht für Belagerte. Der Text scheint verdorben nach Ps 48 13, wo der Pilger die Türme der heiligen Stadt zählt, um davon in der Heimat zu erzählen, und ist entweder zu lesen: mit Duhm nach Nah 3 17 אַיֵּה טִפְסָר אֶת־הַמִּנְזָרִים „Wo ist der Präfekt (eigentlich: der Tafelschreiber nach assyr. *dupšarru* vgl. Jer 51 27) mit den Landsknechten?“ oder, da מִנְזָרִים selber unbestimmbar und fraglich ist, nach P. Ruben und Cheyne אַיֵּה טַפְסְרִים אַיֵּה מְגַדְּדִים *Wo sind die Tafelschreiber?* die Steuer- und Kontributionsbeamten? *Wo die Abgabenmesser* (nach assyr. *mindidu* der Beamte für das Weizenmessen)? Die drei folgenden Stichen **19** sind klar: Bei dem עַם נוֹעָז *dem Volk, das sich frech aufführt* (part. Niph. von יָעַז = עָזַז vgl. Dan 8 23, wenn man nicht mit Buhl נוֹעָז = לוֹעֵז *barbarisch redend* vorzieht oder letzteres in den Text setzt) ist an das freche syrische Soldatenvolk zu denken, dessen Kauderwelsch den Juden unverständlich ist.

Die zwölfte Strophe **20**: Die bleibende Sicherheit Jerusalems. Es gleicht nicht mehr einem Zelt der Beduinen, das wandert (יִצְעָן); es ist eine feste Wohnstatt. die ungefährdet bleibt und von keiner Not heimgesucht wird. Der Vierzeiler hat einen Stichos zuviel. Danach ist einer der beiden parallelen, fast tautologischen Stichen dem Kontexte fremd. Bickell entfernt עֵינֶיךָ תִרְאֶינָה יְרוּשָׁלַםִ, während Duhm und Cheyne mit Recht wegen des auffallenden Imperativs חֲזֵה צִיּוֹן קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ als ein Randcitat (vielleicht aus einem Pilgerliede vgl. Ps 48 13) betrachten.

Die dreizehnte Strophe muss in **21 22** stecken, wenn man nicht v. 22 als besondere Strophe mit vier viel zu kleinen Stichen nehmen will. Der Text von v. 21 ist unhaltbar; denn die Stellung der Apposition אַדִּיר vor יְהוָה ist nicht möglich und die Verwendung desselben Epithetons für Jahwe und für ein Schiff im gleichen Verse unglaublich, ebenso kann man doch kaum Jahwe „befahren“ und „überschreiten“, wie jetzt die Suff. בּוֹ und ־ֶנּוּ verlangen. Zu der Schilderung des verherrlichten Jerusalems gehört nun sonst die Quelle, die befruchtend für das ganze Land vom Tempel ausgeht (vgl. Hes 47 1–12 Jo 4 13 Sach 14 8, s. auch Ps 46 5), und demnach wird auch hier etwas Ähnliches zu suchen sein. Am leichtesten erreicht man diesen Sinn, wenn man ausser der Entfernung von אִם, das aus dem folgenden שָׁם verschrieben ist (Grätz, Cheyne), und von נהרים, einer Glosse, die das folgende יְאֹרִים erklärt (Duhm, Kittel, Cheyne), שם als שֵׁם und יִהְיֶה für יְהוָה liest (König, Cheyne) und das unmögliche מְקוֹם, das man in der Verzweiflung mit „anstatt“ übersetzt, in מְקוֹר ändert, so dass die beiden ersten Stichen dann besagen: *Denn ein herrlicher Ruhm wird uns sein* (vgl. dazu 4 2), *Eine Quelle breitseitiger Ströme*, das heisst: Einen herrlichen Ruhm wird Zion haben, wenn Jahwes Quelle das ganze Land bewässert, sodass breite fruchtbare Ufer an den Strömen liegen, die von Jerusalem ausgehen vgl. bes. Hes 47 1–12. Wem dieser Text noch nicht genügt, mag die schwierigere Änderung von אַדִּיר in נָהָר (Bickell) oder in אָפִיק (Duhm, Kittel) vornehmen: „denn dort ist der Bach Jahwes uns“. In beiden Fällen erscheint aber v. 21^b nicht als gute Fortsetzung, da die Quelle und der Jahwebach für die Operationen einer Flotte wenig Raum bieten. Ist man sicher genötigt, v. 23 (bis zu נֵס) als fremden Bestandteil auszuscheiden, so ist das Urteil auch über v. 21^b gesprochen, da beide zusammenhangen und den Gedanken abwehren wollen, die Ströme könnten einer fremden Kriegsflotte als Wege nach Jerusalem dienen. Die beiden Stichen von **22** leiten mit ihrem Schluss: *er wird uns helfen* von der Schilderung der zukünftigen Herrlichkeit in die Gegenwart zurück, in der es noch anders steht vgl. v. 2 7–9, aber versichern noch einmal, dass Jahwe Hilfe bringt.

23$^{ab\alpha}$ (bis נֵס) durchbrechen den Zusammenhang, der zwischen יוֹשִׁיעֵנוּ und אָז besteht. Auch die Anrede חֲבָלָיִךְ „deine Taue“ zeigt, dass wir hier einen fremden Bestandteil haben, vielleicht eine Randbemerkung aus einer Elegie über Tyrus vgl. Hes 27 26–36 (Cheyne). Am Anfang ist das Citat verstümmelt. Irgendwie kann in denselben Zusammenhang auch v. 21^b gehören und die dortigen Suffixe wird man auf das Meer beziehen müssen: kein Ruderschiff wird mehr das Meer befahren und kein stolzes Schiff es durchsegeln, ... schlaff hangen deine Taue, halten das Gestell ihres Mastes nicht fest, breiten die Flagge (vgl. Hes 27 7, nicht: „das Segel“) nicht aus.

Die vierzehnte Strophe **23**[b] (von אָז an) **24**: Noch einmal kurz die herrliche Folge der Rettung, nämlich Beute in Hülle und Fülle und Vergebung der Sünde. *Alsdann werden Blinde Raub in Menge verteilen* l. mit Ges.-Buhl, Cheyne יְחַלֵּק עִוֵּר (oder חִלֵּק), was einen guten Parallelismus zu פִּסְחִים bildet und die bedenkliche Verbindung עַד־שָׁלָל aus der Welt schafft, *Werden Lahme reiche Beute erbeuten,* vgl. v. 3 4. **24** Wenn so Jahwe die Feinde Zions besiegt und das Gericht vollzogen hat, dann zeigt sich, dass aller Grimm über die Sünde verschwunden und alle Sünde vergeben ist. Dann wohnen keine Sünder mehr in Zion (בָּהּ, das sich auf den Hauptbegriff der letzten Verse, bes. v. 20, nur zurückbeziehen kann, wenn man v. 21[b] und 23[abα] ausscheidet), sondern nur Gerechte vgl. 60 21. Für חָלִיתִי „ich bin krank", das auch zu den Blinden und Lahmen (v. 23) nicht sonderlich passt, ist mit Grätz, Cheyne חָטָאתִי *ich habe gesündigt* zu lesen, was dem נְשֻׂא עָוֹן viel besser entspricht. Zu der Verbindung נְשֻׂא עָוֹן vgl. כֶּבֶד עָוֹן 1 4. Dem Dichter liegt offenbar sehr am Herzen, zu sagen, dass im künftigen Jerusalem keine חַטָּאִים und חֲנֵפִים (vgl. v. 13) sich finden werden.

Die Entstehungszeit dieses apokalyptischen Gedichtes kann nicht fraglich sein; denn v. 7 und 8 weisen deutlich auf die Situation des Jahres 163 v. Chr. hin, aber auch die ganze Haltung und Auffassung passt am besten in diese Zeit: mit v. 18 f. sind deutlich genug die syrischen Steuereintreiber und Söldnerscharen geschildert und in v. 14 wird auf die Juden hingewiesen, die der väterlichen Religion untreu geworden sind. Das Capitel ist ein Trostgedicht aus jener unglücklichen Zeit, die aus dem Wortbruch des syrischen Königs schloss, dass jetzt endlich der Augenblick gekommen sei, da Jahwe sich aufmache und das Heil verwirkliche; vgl. das Buch Daniel.

Der erste Vers, der den Vergewaltiger anredet, während doch gleich nachher der Dichter an Jahwe sich wendet, kann vom Redaktor, der den mit הוֹי eingeleiteten Stücken (vgl. zu 28 1) gegen Israel und Juda auch ein solches gegen den Feind beifügen wollte, als Motto dem folgenden Gedichte vorangestellt sein.

Die etwas unzusammenhangende Reihenfolge der Gedanken in unserem Gedichte hat Bickell zu dem Versuch veranlasst, durch Umstellung eine ursprünglichere Form zu finden. Er nimmt demnach an, dass Cap. 33 aus zwei makkabäischen Dichtungen zusammengesetzt sei. Die erste v. 2 7 8 9 wäre ein nach einer Niederlage an Jahwe gerichtetes Gebet um Hilfe, die zweite ein akrostichisches Gedicht auf Simon, wahrscheinlich aus dem Jahre 142 nach dem Einzug in die von den Syrern übergebene Burg von Jerusalem, das aus neun Strophen mit den Anfangsbuchstaben שִׁמְעֹן חֲכַם לֵב „Simon der Herzensweise" bestehen soll und dessen Ordnung wäre: ש v. 13 14[a], מ v. 14[b] 15[a] 16[aα], ע v. 10 12, ן v. 5 6, ח v. 20, כ v. 21[a] 22, ם v. 3 4, ל v. 18 19 und ב v. 23 24. Obschon eine solche Akrostichie nicht ein Ding der Unmöglichkeit zu nennen ist (vgl. Ps 110), kann sie hier kaum als wahrscheinlich bezeichnet werden; denn erstlich ist die Ordnung des akrostichischen Gedichtes nicht besser und dann sind Teile des Textes in dasselbe aufgenommen, um die Akrostichie nicht zu verderben, die sich als sekundär erweisen vgl. das חֹזֶה v. 20, ferner vgl. v. 23. Darum wird man auch nicht anzunehmen haben, dass die pharisäische Partei das Akrostich durch Versetzung der Verse nachträglich zerstört habe.

Vgl. Stade ZATW 1884, 258—266, Bickell Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1897.

8) 34 1—35 10 Das zukünftige Gericht und die darauffolgende goldene Zeit.

Die beiden in demselben Versmass (drei- resp. zweihebige Vierzeiler) geschriebenen Capitel gehören zusammen als Beschreibung der beiden Seiten der zukünftigen Geschichte und eignen sich als wenigstens das Wichtigste hervorhebende Darstellung der jüdischen

Zukunftserwartungen gut zum Abschluss der Sammlung Cap. 28—35, sowie des ganzen ersten Teiles des Jesajabuches.

a) **34 1–17 Der Tag der Rache an den Völkern, bes. an Edom,** siebzehn Vierzeiler.

34 1–4: vier Strophen, die Aufforderung an alle Völker, zu hören (v. 1), und die Gerichtsankündigung (v. 2–4). **1** Der „anspruchsvolle Eingang“ entspricht mehr dem poetischen Brauch vgl. Dtn 32 1, als dem folgenden Inhalt, nach dem die aufgerufenen Völker nicht Zuhörer sein, sondern von Gottes Zorngericht getroffen werden sollen. Unter מְלֹאָהּ, *dem, was die Erde erfüllt,* wie unter den *Sprösslingen* des Erdkreises sind hier die Bewohner verstanden. **2** Wie einst (vgl. z. B. Sach 1 2) Jahwe einen Zorn auf Israel hatte, so jetzt auf alle Völker; ausgenommen sind nur die Juden, das ist die späte Anschauung. Es liegt ein Bann auf der Welt; am einfachsten ergänzt man, um den zu kurzen nur in einem Worte erhaltenen dritten Stichos der zweiten Strophe zu vervollständigen, mit Duhm den Inf. abs. הַחֲרֵם vor הֶחֱרִימָם. Zu dem Bann vgl. Mal 3 24 und Dtn 3 6. Zu dem Gerichtstag als einem Tag der Schlachtung vgl. Jak 5 5. **3** enthält nur drei Stichen der dritten Strophe: den Erschlagenen wird kein Grab zu teil, unbegraben vermodern sie (פִּגְרֵיהֶם ist absolut vorangestelltes Subjekt, das durch das Suffix in בָּאְשָׁם wieder aufgenommen wird) und von ihrem Blut zerfliessen die Berge. Als vierter Stichos ist $4^{a\alpha}$ herüberzunehmen, jedoch ist צְבָא הַשָּׁמַיִם nur eine in den Text gedrungene Glosse zu צְבָאָם der zweitfolgenden Zeile v. $4^{b\alpha}$ und hat ein dem הָרִים paralleles ursprüngliches גְּבָעוֹת *Hügel* verdrängt (Bickell, Cheyne, Duhm), die vierte Zeile war danach: וְנָמַקּוּ כָּל־גְּבָעוֹת *und zergehen alle Hügel.* Der Rest $4^{a\beta b}$ bildet die vierte Strophe: nicht nur zerfliessen die Berge vom Blut der Erschlagenen, beim Weltgericht vergeht auch der Himmel, er rollt sich zusammen wie ein Buch (נָגֹלּוּ mit ō statt mit a, Niph. von גָּלַל vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67f.), sein Heer d. h. die Sterne welken ab, wie Laub vom Weinstock und welke Blätter vom Feigenbaum, vgl. Mt 24 29 Apk Joh 6 13. Zu dem Vergehen des Himmels vgl. 51 6 65 17 66 22 Ps 102 27; erst in der späteren Eschatologie erstreckt sich das Gericht auch auf die physische Welt vgl. bes. 24 18–23.

34 5–17: Strophe fünf bis siebzehn handeln vom Gericht über Edom, das sich als das dem Dichter Wichtigste auf dem Hintergrund des Weltgerichts abspielt. **5** Nach dem jetzigen Text müsste Jahwe diesen Vers sprechen, was in Widerspruch zu dem ganzen Capitel steht. Ohnehin ist v. 5^{a} für zwei Stichen zu kurz, sodass man gerne חרבי als Abkürzung für חֶרֶב יַהְוֶה ansieht; dann aber wird vor oder hinter בַּשָּׁמַיִם ein Wort ausgefallen sein, etwa מִזַּעַם (Duhm); *Denn schon ist berauscht* (l. nach Jer 46 10 das Kal רָוְתָה, da das Pi. kausativ ist) *vom Zorn,* der die berauschende Wirkung hat vgl. 51 17 Jer 25 15 f., *Im Himmel das Schwert Jahwes,* das hier personificiert ist, vgl. 27 1 Dtn 32 41–43. Die Ergänzung eines zweiten Verbums שִׁכְּרָה (Cheyne) ist nicht durchaus nötig; ebenso hat man nicht דָּאֲתָה resp. דָּוְתָה „es schwebt kreisend“ für רותה (Buhl) zu lesen. Dagegen ist in v. 5^{b} חרמו „das Volk *seines Bannes*“ herzustellen, vgl. v. 2 10 6. **6^{a}** = sechste Strophe: der Gerichtsvollzug gleicht

einem grossen Opferfeste, also die Edomiter den Opfertieren, vgl. zu diesem Bilde Jer 46 10 51 40 Zph 1 7 und bes. Hes 39 17–20, und zu dem *Nierenfett* Lev 3 4. Über das Hothpa"al הֻדַּשְׁנָה mit assimil. ת, aufgehobener Verdoppelung in שׁ und Tonzurückziehung s. Ges.-Kautzsch[26] § 54 h. **6**[b] **7**[a] = siebente Strophe: Dieses Schlachten, bei dem ganze Mengen von Tieren niedergestochen werden, findet in *Bozra*, einer edomit. Hauptstadt (wahrscheinlich *Buṣēra* Bädeker Paläst.[4] 208, doch auch schon mit Petra identificiert, s. zu Gen 36 33,) und im edomitischen Land überhaupt statt, vgl. auch 63 1. In dem beziehungslosen Suff. von עִמָּם wird der Rest eines Nomens, wahrscheinlich מְרִים = מְרִאִים *Masttiere*, stecken (Duhm). **7**[b] **8** = achte Strophe: Von dem Blute, das so reichlich fliesst, wird die Erde getränkt (l. רִוְּתָה wie v. 5) und vom Fette der Boden durchfeuchtet. Diese Abschlachtung ist die Vergeltung לְרִיב צִיּוֹן *für die Befehdung Zions,* welche Edom sich seit der Zerstörung Jerusalems zu schulden kommen liess und welche den bleibenden Hass der Juden hervorrief, vgl. Hes 25 12 35 5–15 Ob v. 1–21 Mal 1 2–4 Ps 137 7; möglicherweise ist, dem לַיהוָה ganz parallel, לְרָב *dem Beschützer Zions* (vgl. 19 20) zu lesen (Buhl). **9** und die beiden ersten Worte von **10** = neunte Strophe: das Land Edom wird das Schicksal Sodoms erleiden und eine Art Hölle werden vgl. zu 30 33 und 31 9. Für die Edomiter tritt jetzt dem Dichter der Begriff Edoms als eines Landes ein, daher die Femininsuffixe. Die beiden letzten Zeilen mit der auch von LXX empfohlenen Herübernahme von לַיְלָה וְיוֹמָם lauten: *Und sein Land wird zu Pech, Brennend bei Nacht und bei Tage.* Der Rest von **10**, = zehnte Strophe, fordert eine von der masoretischen verschiedene Abteilung: *Und* (וְ nach LXX einzusetzen) *nicht erlischt es in Ewigkeit, Es steigt sein Rauch auf von Geschlecht und Geschlecht, Öde liegt es fort und fort, Keiner ist, der dadurch hin- oder herzieht* (ergänze am Schluss nach Hes 35 7 Sach 7 14 9 8 mit Bickell, Duhm, Cheyne וָשָׁב oder וְאֵין שָׁב).

Das höllische Feuer Edoms dauert in Ewigkeit, um so auffallender ist die nun folgende Schilderung der Verwüstung; dass die Wüstentiere in das brennende Land nicht passen, daran denkt der Dichter oder, wenn es nicht derselbe ist, wie der von v. 1–10, der Redaktor nicht.

11 Die Verwüstung ist eine vollständige, eine systematische, die Instrumente des Aufbaus werden hier nicht nur bei einem Niederreissen auf eine bestimmte Höhe, sondern bei gänzlichem Abbruch verwendet. Zu den Wüstentieren vgl. 14 23 Zph 2 14. Als Subj. zu נָטָה ist nicht nur für den Sinn, sondern auch für den Text יְהוָה zu ergänzen, das hinter עָלֶיהָ leicht ausfallen konnte, bes. wenn es abgekürzt יי geschrieben war. **12** Von den beiden ersten Stichen der zwölften Strophe hat sich im hebr. Text nur das ganz verlassene חֹרֶיהָ erhalten; nach dem Plus der LXX καὶ ὀνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ ist als erste Zeile einzusetzen וּשְׂעִירִים יֵשְׁבוּ בָהּ und wahrscheinlich ebenso an die Spitze der zweiten Zeile, dem οὐκ ἔσονται der LXX entsprechend, etwa יִהְיוּ כְּאַיִן zu stellen (Bickell, Duhm, Cheyne): *Und Satyrn werden drin wohnen, Dahin werden sein* חֹרֶיהָ *seine Edeln.* Die zwei letzten Verse: *Kein Königtum giebts dort mehr auszurufen* (יִקְרָאוּ ist Relativsatz) *Und alle seine Fürsten sind verschwunden* (zu אֶפֶס vgl. 41 29), besagen nichts von einem Wahlkönigtum, sondern reden davon, dass nun zum letztenmal (vielleicht ist das gerade ge-

schehen) ein neuer König seine Regierung in Edom angetreten habe. **13** bis zum Schluss fallen die Strophen mit den Versen zusammen, v. 13–15 schildern weiter die Verödung des Landes. Das Subj. zu עָלְתָה ist אַרְמְנֹתֶיהָ, vgl. zu der Inkongruenz des Numerus von Subj. und Prädikat Ges.-Kautszch[26] § 145k; סִירִים ist das Obj. vgl. 5 6 32 13: *Seine Burgen schiessen auf in Dornen.* Nach Baer zu Hos 9 6 ist קִמּוֹשׂ mit שׂ zu lesen; חָצִיר ist in חָצֵר *Gehöft* zu verbessern, wie 35 7, das vielleicht den Anlass zu der falschen Lesung hier gegeben hat. **14** Dort treffen sich die Schreier und Heuler d. h. Wildkatzen und Schakale und begegnet ein Satyr, ein Wüstendämon, dem andern (l. יִקְרֶה für יִקְרָא); niemand findet dort Ruhe und Rast als *Lilith,* ein weibliches Nachtgespenst, von dem man in späterer Zeit vielerlei zu erzählen wusste, wie es Kinder tötet, auch allein in einem Hause schlafende Erwachsene ergreift u. dgl. Man nahm auch eine ganze Klasse von solchen Unholdinnen (Lilin, לִילִין) an. Der Glaube an solche Dämonen wird alt sein, aber er hat besonders in späterer Zeit sich verbreitet vgl. Prv 30 15, Weber jüd. Theol.[2] 254 f., Schwab Vocabulaire de l'Angélologie 162, Blau das altjüd. Zauberwesen 11 f., ferner überhaupt Wellh. Reste arab. Heid. 135—140 u. W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 441. Zu der Ruhelosigkeit dieser Geister vgl. Tob 8 3 Mt 12 43. **15** שָׁמָּה wird hier, wie öfters z. B. II Reg 23 8, für שָׁם verschrieben sein (Cheyne); דָּגַר, das wohl ursprünglich bedeutet: Eier zusammenhäufen, um sie dann auszubrüten, hat offenbar dann den Sinn von „ausbrüten" bekommen vgl. Jer 17 11, aber man wird am besten dieses Verbum mit וּבָקְעָה den Platz wechseln lassen (Cheyne). „In ihrem Schatten" giebt keinen guten Sinn, ob man das Suffix auf Edom oder die Pfeilschlange bezieht, zudem fehlt allen drei Verben das Objekt; ändert man in בֵּצֶיהָ *ihre Eier* (Duhm, Cheyne), so ist nach allen Seiten geholfen: ***Dort baut die Pfeilschlange ihr Nest und legt, Heckt und brütet aus ihre Eier.*** Am Schluss des Verses ist eine Hebung des Stichos weggefallen; der ganze Stichos findet sich aber in v. 16, wo er durchaus störend ist. Offenbar war er zur Verbesserung von v. 15$^{b\beta}$ am Rande nachgetragen und ist dann an unrichtiger Stelle in den Text geraten. Nehmen wir ihn an das Ende von v. 15, wo er hingehört, so haben wir auch hier zwei richtige Stichen: ***Nur die Geier versammeln sich dort, Keiner vermisst dort den andern*** (so Cheyne).

16 17, die beiden letzten Strophen bilden einen eigentümlichen Abschluss dieser Gerichtsdrohung über Edom; denn sie fordern die Leser auf, sich durch genaue Vergleichung dieser Weissagung mit der Erfüllung davon zu überzeugen, dass auch nicht eines von den genannten Tieren und Gespenstern in Edom fehle. Das ist eine Auffassung von der Prophetie, wie sie das spätere Judentum und die Schriftgelehrten besassen: ein Prophetenwort ist tale quale ein Jahwewort, eine Prophetenschrift ein Jahwebuch vgl. zu 1 1 und s. Dan 9 2. Darum kann auch der Verf. von Cap. 34 entweder seine niedergeschriebene Prophetie über Edom für sich oder eine grössere Sammlung (etwa Cap. 28—35 resp. selbst Cap. 1—35), welcher er seine eigene Prophetie einverleibte, ein סֵפֶר יְהוָה, eine *Schrift Jahwes,* nennen. דִּרְשׁוּ מֵעַל wörtl. *forscht von auf* dem Buche, weil *darauf* geschrieben wird, also = studiert das Buch Jahwes. וּקְרָאוּ ist erklärende Glosse zu דִּרְשׁוּ = lest das Buch (Cheyne). Diese Auffassung ist

einfacher, als wenn man קִרְאוּ als Schluss von v. 15 betrachtet, wozu dann v. 16aγ eine Variante wäre, oder als wenn man דִּרְשׁוּ als Abschluss von v. 16 fasst und das ו vor קִרְאוּ streicht. אשה ..... פקדו gehört zu v. 15. In v. 16b ist nach פִּי ein יְהוָה einzusetzen (פִּיו „sein Mund" genügt nicht) und, da רוּחַ femin. ist, הִיא קִבְּצָתַן zu lesen (CHEYNE); *Denn der Mund Jahwes, er hat es befohlen Und sein Geist, er hat sie versammelt.* Unter dem Geist, der die Tiere nach Edom versammelt, ist („dem Mund" parallel) Jahwes Willen zu verstehen, der sich eben in der Prophetie des Verf.s Ausdruck verschafft hat (vgl. GIESEBRECHT Berufsbeg. der Proph. 154). **17** Jahwe hat selber den Tieren und Gespenstern das Land Edom zum ewigen Besitz gegeben, wie er einst den Israeliten Kanaan zuwies vgl. Num 26 55 f. Das mascul. לָהֶם, das nach den vielen Femininsuffixen auffällt und durch LXX nicht wiedergegeben wird, ist als eine den Rhythmus störende und überflüssige Explication mit CHEYNE zu entfernen.

b) 35 1–10 Die goldene Zeit des Heils mit der Rückkehr der Diaspora nach Zion, zehn Vierzeiler.

Jede äussere Verbindung mit Cap. 34 fehlt; aber das Glück Judas ist die gegebene Kehrseite der Vernichtung Edoms, sodass man, wenn jetzt vom Jauchzen der Wüste die Rede ist, sofort weiss, es kann sich nicht um das verwüstete Edom, das ja auf ewig öde bleibt, sondern nur um eine israelitische Wüste, Landschaften in Palästina, die man noch מִדְבָּר heissen kann, handeln.

1 2aα (bis רַנֵּן) = erste Strophe. Für יְשֻׂשׂוּם ist יְשֻׂשׂוּ zu lesen, das ם ist aus Dittographie des folgenden מ entstanden. כַּחֲבַצֶּלֶת *wie Krokus, wie die Herbstzeitlosen* (vgl. Cnt 2 1) gehört als Anfang des dritten Stichos zum Folgenden. Zu גִּילַת für גִּילָה vgl. zu חָכְמַת 33 6. **2** (von כְּבוֹד an) = zweite Strophe: Die öden Gegenden Palästinas sollen so herrlich und prächtig werden, wie der Libanon, der Karmel und die Saronebene (vgl. 33 9). הֵמָּה bezieht sich nicht sicher auf Wüste und dürres Land, diese sind im Vorhergehenden mit לָהּ im Singul. genannt; daher sind damit eher die Judäer gemeint, *jene,* die nach v. 3 und 4 mutlos und verzagt sind, *werden die Herrlichkeit Jahwes sehen, Die Pracht unseres Gottes.* **3 4**a Aufforderung an alle, die, wie der Verf. v. 2, noch „unser Gott" sagen, die den Glauben an das Kommen des Heils noch nicht aufgegeben haben, doch die Mutlosen, die Furchtsamen, die Ängstlichen (נִמְהֲרֵי־לֵב, hier in etwas anderem Sinn als 32 4: die sofort den Kopf, den Mut verlieren, in Verzagtheit stürzen), zu stärken. Mit הִנֵּה beginnt die vierte Strophe 4b, die, wie hier überall, fast aus lauter Reminiscenzen besteht vgl. 40 9 f. und die Rede, die die Gläubigen an die Furchtsamen richten sollen, abschliesst. Der Text ist jedoch zu zerrissen (נָקָם steht sehr verlassen da) und zu kurz, als dass er vollständig sein könnte. DUHM hilft in einfachster Weise, indem er jedes der beiden Wörter נקם יבוא doppelt liest: נֹקֵם נָקָם יָבוֹא = zweiter Stichos (Rache übend kommt er) und das zweite יָבוֹא = Beginn des dritten Stichos (Es kommt die Vergeltung Gottes). Die Stichen sind etwas kurz, sodass die Vermutung BICKELLS dem Ursprünglichen vielleicht näher kommt (CHEYNE); darnach hätten die beiden ersten Stichen gelautet: | הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם יָבֹא נָקָם יִקֹּם אֶת־עַמּוֹ *Siehe! euer Gott kommt, Schwer rächt er sein Volk.* Weiter heisst es dann: *Es kommt Gottes Vergeltung, Er selbst kommt und hilft euch*

(l. יֹשְׁבֵיכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 65 f.). 5 6ª = fünfte Strophe: Mit dem Eintreffen der Hilfe kommt die Heilung aller Gebrechen; nicht nur die Verzagten (v. 3 f.) werden neu belebt, sondern auch die mit körperlichen Gebrechen Behafteten Heilung erfahren, vgl. Mt 11 5, sowie die Reminiscenzen unseres Verses aus 29 18 32 3 4 33 23. 6ᵇ 7ª = sechste Strophe. כִּי ist nicht eng mit dem unmittelbar vorangehenden zu verbinden, sondern knüpft mehr an den allgemeinen Gedanken an: Das Heil und die neue goldene Zeit kommt, denn jetzt erfüllt sich, was Dtjes verheissen. Aber wenn jetzt der Dichter auch nicht mehr bloss an palästinische מִדְבָּר und עֲרָבָה denkt, so ist seine Meinung doch nicht die Heimkehr aus dem Exil, die liegt längst hinter ihm, er verwendet vielmehr die alten Verheissungen (43 19 f. 48 21 49 10) als Schilderung des Glückes der Endzeit: Die Wüste wird dann bewässert und שָׁרָב, = arab. *sarāb, die Luftspiegelung, Kimmung,* zum Teiche; aber der Teich ist kein guter Gegensatz zu der Fata morgana, man wird daher besser nach dem jüdischen Gebrauche des Wortes und den Versionen שָׁרָב als *trockenes, glühendes Land* verstehen, vgl. 49 10. 7ᵇ enthält die Trümmer der siebenten Strophe, denn ein wirklicher Sinn ist den Worten, auch wenn man חָצֵר *Gehöfte* für חָצִיר *Gras* liest, nicht zu entlocken. Wahrscheinlich sind in denselben die Zeilenanfänge erhalten; dann kann man mit Duhm in folgender Weise ergänzen: *In der Wohnstatt der Schakale* וְאִיִּים *und wilden Hunde* (vgl. 13 22 oder וְצִיִּים 34 14) *Lagern* (l. רִבְצָה) עֶדְרֵיכֶם *eure Herden, Das Gehöft* (l. חֲצַר) בְּנוֹת יַעֲנָה *der Straussen* (vgl. 34 13) *Zu Rohr und Schilf* תִּהְיֶה *wird es sein.* Ist die Supposition, dass die Zeilenschlüsse verloren seien, unrichtig, so ist man freier in der Auffüllung der Lücken, aber im Wesentlichen stimmen auch Bickell und Cheyne mit Duhm überein. Sicherheit ist natürlich nicht zu erlangen; der ursprüngliche Sinn ist jedoch wahrscheinlich mit solcher Ergänzung getroffen vgl. den Gegensatz 34 13. 8 = achte Strophe: die heilige Strasse, die die Frommen sicher nach Zion führt; es ist nicht nur eine zeitweilige Strasse für die Rückkehr der Exulanten (40 3 43 19 49 11), sondern ein bleibender Weg, der der Diaspora, die sich in Zion ansiedeln will (11 16 vgl 62 10–12), aber ebenso auch dem einzelnen Festpilger, der sich ja allein vor wilden Tieren zu fürchten hat, für alle Zeiten dient (vgl. 19 23). So fliesst unserem Dichter alles, was früher prophezeit ist, zusammen. Auch hier ist der Text sehr beschädigt. Einmal ist וְהוּא־לָמוֹ הֹלֵךְ דֶּרֶךְ unverständlich; הוּא kann man nicht = Jahwe deuten, der hier nicht genannt ist, und לָמוֹ ist nicht = לִפְנֵיהֶם, dass man übersetzen könnte: und er wird ihnen voran des Weges ziehen. Die Worte sind eine verdorbene Glosse, für הוּא ist הִיא scil. die Strasse und für לָמוֹ ist לְעַמּוֹ zu lesen, also: *sie gehört nämlich* (nicht den Unreinen, sondern) *seinem Volke, wenn es des Weges zieht.* Dann ist nach LXX ὁδὸς καθαρά für מַסְלוּל וָדֶרֶךְ (ἅπ. λεγ.) zu lesen מְסִלָּה טְהֹרָה und dem entsprechend das Femin. des Verbs וְהָיְתָה und des Suff. יַעַבְרֶנָּה (vgl. יַעֲלֶנָּה v. 9) zu setzen und wohl auch wegen Sinn und Rhythmus am Ende des Verses בָּהּ hinzuzufügen (so Cheyne): *Und sein wird dort eine reine Strasse, Und heiliger Weg wird sie heissen; Nicht wird sie ein Unreiner betreten Und Toren nicht auf ihr in der Irre gehen.* Unter *Toren* sind nicht Unwissende, sondern Ungläubige, Unfromme, Atheisten (soviel wie נָבָל vgl. Ps 14 1) gemeint;

die heilige Strasse ist nicht für sie, die werden sich anderswo in ihrem Irrtum bewegen, wie die Unreinen (Bickell u. a). **9 10**$^{a\alpha}$ (bis יְשֻׁבוּן) Die Pilger können sicher diese Strasse ziehen und die Diaspora: *die Erlösten und Befreiten Jahwes* (62 12), sie aufs beste benutzen. לֹא תִמָּצֵא שָׁם ist Variante zu לֹא־יִהְיֶה שָׁם oder zu בַּל־יַעֲלֶנָּה, also zu tilgen; nach LXX ist זֶה hinter הָלְכוּ einzusetzen und vielleicht am Anfang von v. 9 וְ vor לֹא (Cheyne). Selbst *das reissendste der* wilden *Tiere* (פְּרִיץ חַיּוֹת, Cheyne: חַיַּת הָאָרֶץ und dann תַּעֲלֶנָּה) wagt sich nicht aus seinem Versteck hinauf auf die Strasse. **10** (von וּבָאוּ an) = zehnte Strophe: Jubelnd ziehn die Erlösten Jahwes in Zion ein; jetzt ist aller Kummer und alles Seufzen entflohen und ewige Freude wartet ihrer; vgl. auch hiezu frühere Stellen 51 3 61 7. L. mit LXX יַשִּׂיגוּם נָסוּ (mit Suff. und ohne וְ), Freude und Wonne sind personificiert, wie Kummer und Seufzen, und während diese flohen, haben jene nun ihr Objekt erreicht. Auf ihrem Haupt ist ewige Freude, ein Ausdruck, der auf die Sitte zurückgehen wird, nach welcher man sich zum Zeichen der Freude und Ehre mit einem Kopfbund schmückte vgl. 61 3 Ps 8 6. Der ganze Vers findet sich mit der geringen Variante יַשִּׂיגוּן נָסוּ (ן für וְ) als Randcitat noch einmal in Jes 51 11.

Die vielen Reminiscenzen aus sehr späten Stücken des B. Jes (vgl. nur 34 9 10 mit 30 33 31 9; ferner 35 5 mit 32 3 4 33 23 und 35 8 mit 11 16 19 23) beweisen schon, dass wir die Entstehung von Cap. 34 35 weit ins zweite Jahrh. hinein verlegen müssen. Ebendahin führt auch die merkwürdige Auffassung einer Prophetenschrift als Jahweschrift (s. zu 34 16). Ein Veto dagegen legt nichts ein, am wenigsten der Hass gegen Edom, der vom Exil an lebendig blieb (s. zu 34 8) und gerade vor und in der Makkabäerzeit, da die von den Nabatäern nach Norden gedrängten Edomiter immer mehr von judäischem Gebiete besetzten, kräftig aufloderte (vgl. Buhl Gesch. der Edom. 81 f., Lury Gesch. der Edom. im bibl. Zeitalter 66 f.). Man wird daher mit Duhm die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Entstehungszeit annehmen dürfen, wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus 128 v. Chr., aber jedenfalls nach 160 v. Chr.

IV. Der geschichtliche Anhang
Cap. 36—39.

Mit Ausnahme von 38 9–20 finden sich Cap. 36—39 auch in II Reg 18 13 17—20 19. Der Text ist im Jesajabuch in etwas kürzerer Form als in II Reg überliefert, vgl. Benzinger HC zum AT II Reg 18—20. Über die Herkunft s. die Schlussbem. zu Cap. 36—39.

I) 36 1—37 38 Jerusalems Rettung vor Sanherib.

Die beiden Capitel enthalten eine doppelte Darstellung von Sanheribs Kriegszug gegen Jerusalem: 1) 36 1—37 9$^{b\alpha}$ (bis וַיִּשְׁמַע) 37 37 38 und 2) 37 9^{b}(von וַיִּשְׁלַח an)–21 33–36, ausserdem aber noch ein Gedicht, das in seinem Hauptteile auf Sanherib geht, 37 22–32.

a) 36 1—37 9^{b} (bis וישמע) Der Anfang der ersten Darstellung: Der Rabsake fordert Jerusalem zur Übergabe auf; Jesaja aber weissagt den Abzug Sanheribs.

1 = II Reg 18 13, in Jes ist nur noch וַיְהִי vorgesetzt. Die Zeitangabe *im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia*, die schon durch die Voranstellung des Zahlwortes auffällt, ist aus 38 5 (II Reg 20 6) unter Vergleichung von II Reg 18 2 erschlossen, kann daher in keiner Weise dazu dienen, nach dem Jahre des

Zuges Sanheribs 701 v. Chr. den Regierungsantritt Hiskias zu fixieren. Die „summarische Angabe“ von der Eroberung aller judäischen Städte passt zudem besser als Einleitung zu den in Jes fehlenden Versen II Reg 18 14–16 als zu 36 2, dessen מֶלֶךְ אַשּׁוּר zeigt, dass ihm ursprünglich 36 1 nicht voranging; hatte Sanherib alle judäischen Städte erobert, so musste er näher bei Jerusalem stehen als Lachisch (s. zu v. 2). Der ganze Vers, nicht nur die Datierung, geht deshalb auf den Redaktor der Königsbücher zurück; 36 1 hat eine allgemeinere Angabe, die zur Einleitung der folgenden Erzählung diente, verdrängt, etwa: וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם oder בָּעֵת הַהִיא (vgl. 38 1 39 1).

Mit **2** beginnt die ursprüngliche Quelle. רַב־שָׁקֵה, so nach den meisten MSS in zwei Wörtern zu schreiben, ist nicht Eigenname, sondern Bezeichnung eines Würdenträgers, ass. *rab-šakē* Oberster der Offiziere. Die II Reg 18 17 dem Rab-sake beigegebenen Begleiter, der Tartan (20 1) und der Rabsaris, fehlen bei Jes mit Recht, vgl. zu II Reg 18 17, dagegen wird im Übrigen die Kürze (vgl. auch מִלָּכִישׁ für מִן־ל״) in Jes auf Kürzung des ursprünglichen Textes beruhen, der wie II Reg יְרוּשָׁלָםִ erst hinter בְּחֵיל כָּבֵד las und darauf noch das Sätzchen וַיַּעַל וַיָּבֹא יְרוּשָׁלָםִ bot (Meinhold). Lachisch, entsprechend dem heutigen *Tell el-Ḥasī,* liegt am Wege von Gaza nach Jerusalem, 4 St. von Gaza entfernt (Baedeker Paläst.^{4} 139, Buhl Geogr. Paläst. 191 f.). Zu dem *oberen Teich an der Walkerfeldstrasse* vgl. 7 3; da der Rabsake von Südosten kommt, kann er sehr wohl im Süden vor der Stadt erscheinen. Für den stat. constr. חֵיל, den man zwar nach צִיצַת נֹבֵל 28 4 erklären kann, liest man besser stat. abs. חַיִל. Das Fehlen von וַיִּקְרְאוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ (II Reg 18 18) zu Anfang von **3** wird wieder von Kürzung herrühren. Von den drei Unterhändlern sind uns die beiden ersten bekannt: der Hausminister Eljakim ben Hilkia (22 19–23) und der Sekretär Sebna (vgl. zu 22 15–18; ausser II Reg 18 18 26 überall mit א am Ende geschrieben, was vielleicht ein Zeichen der aramäischen Herkunft dieses Ausländers ist); dagegen erscheint Joach ben Asaph, der „vortragende Rat“, der Grossvezier (vgl. I Reg 4 3), nur Jes 36 und II Reg 18. Ein anderer Joach bekleidet nach II Chr 34 8 dasselbe Amt des מַזְכִּיר unter Josia.

4 bis v. 10: Der Rabsake richtet seinen Auftrag aus; er nennt Hiskia nicht einmal König, während er von Sanherib als dem *Grosskönig* spricht vgl. 10 8. **5** Für אָמַרְתִּי, wozu die indeterminierten Substantiva עֵצָה וּגְבוּרָה nicht passen (es müsste doch heissen: ich behaupte, d e i n Rat etc. ist nur leeres Gerede), l. mit II Reg 18 20 אָמַרְתָּ, das fragend zu verstehen ist: *meinst du, ein blosses Wort sei schon Rat und Kraft?* Zum Krieg brauchts ganz andre Mittel; *nun* (עַתָּה), welche hast du? Im Folgenden wird ein Mittel nach dem andern als hinfällig, nichtig oder versagend hingestellt: Ägypten schadet den Bundesgenossen nur (v. 6), die eigenen Hilfsmittel sind völlig unzureichend (v. 8f.), und Jahwe steht auf Seiten Assurs (v. 10). **6** hat gegen die Parallelstelle II Reg 18 21 am Anfang עַתָּה und hinter בָטַחְתָּ den sog. Dat. ethicus לְּךָ weniger, also wohl wieder Kürzung des Textes. Das Bild von dem Rohrstab hat der Erzähler aus Hes 29 6 7; die Entlehnung deutet הַזֶּה an, das soviel heisst wie *der bekannte* (geknickte Rohrstab); vgl. „jener“ Menschensohn im Buche Henoch als Hinweisung auf Dan 7 13.

7 redet von Hiskia in 3. Pers., ist daher nicht an ihn gerichtet und im Zusammenhang von v. 4[b]–10 nicht ursprünglich. Für תֹאמַר, das diesen Zusammenhang aufrechterhalten möchte, ist mit II Reg 18 22 תֹאמְרוּן herzustellen, das auch allein dem folgenden Plural בָּטָחְנוּ entspricht. Die Glosse lässt Hiskia die Reform Josias vorwegnehmen, wie die ebenfalls nachträglich eingesetzte Angabe II Reg 18 4[a], und den Assyrer von seinem heidnischen Standpunkt aus die Beseitigung der Altäre in der Provinz als eine irreligiöse Massregel beurteilen; ähnlich erklärt Cyrus auf seinem Cylinder, Nabûnâid habe sich durch die Überführung der Götterbilder aus den Heiligtümern nach der Hauptstadt Babel den Zorn der Götter zugezogen. Der eingeschobene v. 7 kann die durch nichts bewiesene, völlig unwahrscheinliche Annahme einer Kultuskonzentration nach Jerusalem unter Hiskia natürlich so wenig stützen wie die Glosse II Reg 18 4[a]; vgl. auch zu II Reg 18 22.

8 Das unnötige אַשּׁוּר ist erklärende Glosse, wie der in Jes richtig erhaltene Artikel von הַמֶּלֶךְ beweist. Die Unzulänglichkeit der judäischen Streitkräfte wird Hiskia zu Gemüte geführt durch das Angebot einer Wette: Wenn Hiskia 2000 Mann aufbringt, die reiten können, so will Sanherib ihm 2000 Pferde schenken. Hiskia hätte die Wette verloren, da er zwar natürlich soviele Krieger hatte, aber nicht so viele, die das Reiten verstanden. 9 Hiskia verfügt nicht einmal über so viel Truppen, wie der kleinste der assyrischen Statthalter; was will er da anfangen, wenn der Grosskönig selber ihn angreift! Für פַּחַת, das unmöglich ist, l. פַּחוֹת, das als Glosse an den Rand gesetzt war, um die „Knechte“ als „Statthalter“ zu erklären. Durch v. 9[b] wird der geordnete Gedankenfortschritt schlimm gestört, da das Vertrauen auf die ägyptische Hilfe in v. 6 behandelt ist; wenn v. 9[b] nicht Glosse ist, so gehört es in den Zusammenhang mit v. 6. 10 Die letzte Hoffnung Hiskias ist erst recht nichtig: Jahwe hat ja gerade den Assyrer zum Vollstrecker seines Willens herbeigerufen. Der Erzähler lässt dabei den Assyrer nicht sich auf ein Wort Jes's 10 5–11 oder auf eine direkte Offenbarung Jahwes berufen, sondern einfach auf Grund seiner Erfolge, die ihm Recht zu geben schienen, lügen; Gottes Wille ist ja ein ganz andrer 37 6 f. Für עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְהַשְׁחִיתָהּ, das den Text dem Schluss des Verses, wo auch עַל ursprünglich ist, conform gestalten wollte, ist nach II Reg 18 25 das signifikantere עַל־הַמָּקוֹם הַזֶּה לְהַשְׁחִיתוֹ *gegen diese Stätte* (scil. gegen Jerusalem mit dem Tempel) etc. zu lesen.

11 bis v. 22: Da die judäischen Unterhändler wünschen, der Rabsake möchte doch aramäisch sprechen, damit das Volk auf der Mauer nicht durch seine Worte mutlos werde und jede Hoffnung verliere, wendet er sich direkt an das Volk und fordert es auf, sich Sanherib zu ergeben. Niemand antwortet ihm, und die Unterhändler kehren zurück, um Hiskia Bericht zu erstatten. 11 וְשֶׁבְנָא וְיוֹאָח ist nach v. 12, wo nur Eljakim angeredet wird (vgl. bes. וְאֵלֶיךָ), als hinzugefügt zu betrachten; auch II Reg 18 26 spricht hierfür, denn dort ist nur bei Eljakim der Vatername beigegeben. Dass der Rabsake hebräisch sprechen konnte, lässt sich bei den Verbindungen, die Assur mit Palästina in der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts hatte, verstehen, ebenso ist es natürlich, dass die judäischen Diplomaten aramäisch verstanden. Dagegen hat man jedenfalls erst nach dem Exil, als die nächsten Nachbarn Judas bereits kein reines Hebräisch mehr sprachen (vgl. Neh 13 24), das Hebräische „jüdisch“ יְהוּדִית genannt; der Erzähler muss daher erst spät gelebt haben. 12 L. אֶל־

האנשים für עֲל־ה״; für die im Munde des assyr. Rabsake wohl verständlichen derben Ausdrücke חֲרָאֵיהֶם und שֵׁינֵיהֶם will die Mass. צוֹאָתָם und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם gelesen haben. עִמָּכֶם *mit euch* d. h. so lange sie bei euch, unter der Leitung und in den Verhältnissen eines Hiskia und seiner Beamten stehen. Ganz andres hat der Grosskönig seinen Unterthanen zu bieten (v. 16f.). **13** L. mit II Reg 18 28 דְּבַר für דִּבְרֵי. **14** יַשִּׁא ist Jussiv mit ī statt ē, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 74l. **15** Hiskia selber vermag euch nicht zu retten (v. 14) vgl. v. 8f.; aber ebenso ist es Täuschung, wenn er euch auf Jahwes Hilfe vertröstet vgl. v. 10. **16** אַשּׁוּר ist Glosse wie v. 8. עֲשׂוּ אִתִּי בְרָכָה kommt nur hier vor, bedeutet aber schwerlich: schliesst einen Bund mit mir, sondern: stellt euch mit mir auf freundschaftlichen Fuss, da man sich begrüsst d. h. gegenseitig Wohlergehen wünscht. וּצְאוּ אֵלַי *und zieht zu mir heraus* d. h. ergebt euch vgl. I Sam 11 3; sofort wird eure Lage (vgl. v. 12) sich ändern, ihr werdet ungestört eurer gewohnten Feldarbeit (Jerusalem war keine Handelsstadt) nachgehen und ein behagliches Leben führen können, und dann **17** steht euch erst noch die Übersiedelung in ein reiches fruchtbares Land bevor. Dass der Erzähler den Rabsake das Volk mit der Aussicht auf Deportation ködern lässt, verliert etwas von seiner Seltsamkeit, wenn man bedenkt, wie viele Juden nachmals das Bleiben im fruchtbaren Babylonien der Rückkehr nach Jerusalem vorzogen. II Reg 18 32 bietet einen längern Text; ohne Not ändert MEINHOLD לֶחֶם in חֲלָקִים „Felder“ und entfernt die drei letzten Wörter (v. 17 Jes) als Glosse der vorangehenden.

18 bis v. 20, ein sekundärer Nachtrag in der Erzählung, der die Behauptung v. 14f.: „Jahwe rettet Jerusalem nicht“, mit den Argumenten der assyrischen Erfolgtheologie zu begründen sucht. Der Interpolator hat dabei 10 5–11 vor Augen, vergisst aber, indem er Jahwe mit den Göttern der Heiden auf eine Linie stellt, den Widerspruch mit v. 10, nach welchem Sanherib auf Jahwes Befehl gegen Jerusalem zieht, und verrät sich ausserdem dadurch, dass er Sanherib von sich selber zuerst in der 3. Pers. sprechen lässt (vgl. מִיַּד מֶלֶךְ אַשּׁוּר v. 18 mit אִתִּי, אֵלַי etc. v. 16f.). Übrigens steht diese Begründung auch an verkehrter Stelle; wäre sie ursprünglich, müsste sie nach v. 15 resp. v. 16ª folgen. Es ist auch möglich, dass sie wirklich vom Interpolator als Fortsetzung von v. 16ª gedacht ist. Jetzt muss man mindestens אַל־תִּשְׁמְעוּ davor ergänzen vgl. II Reg 18 32. Nach der Parallelstelle in Reg ist v. 18ᵇ הַצֵּל stat. abs. vor הִצִּילוּ ausgefallen. **19** Zu חֲמָת und אַרְפָּד vgl. 10 9. סְפַרְוַיִם ist wohl auch eine syrische Stadt, vielleicht = Schabarain der babylonischen Chronik, s. zu II Reg 17 24. Für וְכִי l. הֲכִי *ist es etwa der Fall, dass* und setze davor nach Reg LXX Luc. ein: וְאַיֵּה אֱלֹהֵי אֶרֶץ שֹׁמְרוֹן *und wo sind die Götter des Landes Samarien?* **20** הָאֵלֶּה fehlt mit Unrecht in II Reg 18 35. Die Verse 18–20 sind auch von DUHM, CHEYNE, MEINHOLD als Glosse betrachtet, während BENZINGER sie zu halten sucht.

21 Subjekt sind nicht die Unterhändler, die doch dem Rabsake Antwort, wenn auch natürlich keine definitive, geben mussten, sondern die Leute auf der Mauer, die angeredet waren (v. 13–17). Das הָעָם in der Parallele ist daher eine richtige, aber unnötige Explikation. Das Volk hatte Befehl erhalten, sich vor Hohn und Schimpfwort auf die Assyrer wohl zu hüten. Auch die Nennung der Gesandten als Subjekt in **22** zeigt, dass nicht schon v. 21 von ihnen die Rede war.

37 1–7 Die Gesandtschaft Hiskias und die Antwort Jesajas. **1** Das Zerreissen der Kleidung und die Umgürtung des Sak, des groben Lenden-

tuches, sind Zeichen der Trauer, vgl. 15 3 32 11. וַיָּבֹא בֵּית יְהוָה ist aus v. 14, der zweiten Erzählung, hier eingefügt, passt aber nicht hierher, da Hiskia, ohne dass von einer Rückkehr etwas verlautet, sich v. 2 in seinem Palaste befindet und seine Massnahme, dass er, von seiner Verwerfung sprechend (s. zu v. 3), die Fürbitte des Propheten anruft, nicht ein eigenes Gebet im Tempel voraussetzt (Duhm, Meinhold, Benzinger). **2** Zu der feierlichen Gesandtschaft (vgl. Num 22 5 7 II Reg 22 12 Jer 37 3) gehören auch die *Ältesten* der Priester, die demnach eine nach den Formen der Geschlechterverfassung organisierte Körperschaft bildeten. Die verkehrte Stellung von בֶּן־אָמוֹץ hinter הַנָּבִיא in II Reg 19 2 verrät, dass der Vatername ursprünglich fehlte; dann aber ist daraus mit Duhm zu schliessen, dass die Quelle nicht hier zum ersten Mal Jesaja erwähnte, also vorher schon anderes über Jesaja erzählt hatte. **3** beginnt die Ausführung des Auftrags, der hier nicht ausdrücklich mitgeteilt ist, wie anderswo umgekehrt die Angabe der Ausführung fehlt vgl. 7 3–9 10 f. 8 1–2. Hiskia gesteht das Scheitern seiner ägyptischen Politik und bekennt seine Schuld an der verzweifelten Lage, da ihm jetzt im kritischen Augenblick jede Kraft zur Rettung und zur glücklichen Überwindung der Krisis mangelt. Hiskia erkennt in dieser Not seine *Züchtigung* und *Verwerfung* durch Jahwe. Die sprichwörtliche Redensart v. 3ᵇ ist auch 66 9 Hos 13 13 verwendet. **4** Nur eins ist noch Hiskias Hoffnung, Jahwe lasse sich durch die Reden des Rabsake, die von der Deportation des Volkes und der Übergabe der heiligen Stadt in die Hand des heidnischen Grosskönigs handelten (36 13–17), zum Einschreiten gegen Sanherib bewegen und werde sich auf die Fürbitte Jesajas hin des noch vorhandenen Restes annehmen. לְחָרֵף אֱלֹהִים חַי, ist Glosse, da es nur zu dem Zusatz 36 18–20 und zu der zweiten Erzählung 37 10–13, aber nicht zu 36 10 stimmt. אֱלֹהִים חַי heisst Jahwe im Gegensatz zu den toten Götzen; ausserhalb der Glosse lässt der von Jahwe verworfene Hiskia sagen *dein Gott*, Jesajas Gott. Der Prophet steht Gott viel näher, er hat ja auch Gottes Willen gegen die Pläne des Königs von Anfang an vertreten und kann jetzt am ehesten als Fürbitter, auf den man hört, dem über den König erzürnten Gott nahen. Als einflussreichste Fürbitter sind Jer 15 1 Mose und Samuel genannt, vgl. ferner Hi 42 8 Ps 4 4. Übrigens erinnert die Fürbitte für den „Rest", welcher Ausdruck selber eschatologisch klingt vgl. 37 32, an jenes Gebet um Erbarmung und Rettung in der von Joel geschilderten Not Jo 2 12–14. **5** Die Meldung von der Ankunft der königlichen Boten bei Jes, zu dem sie schon v. 3 sprechen, kommt verspätet; wenn der Vers nicht vor v. 3 gehört, so ist er von jemand hinzugefügt, der sagen wollte, Jesaja habe nicht nötig gehabt, den Bericht der Gesandten anzuhören, und bereits vorher von demselben Kunde besessen, wie nach v. 21 von Hiskias Gebet. **6** Die Antwort, die Jes schon bereit hat, ohne erst Fürbitte einlegen zu müssen, lautet günstig: Vor den Drohungen des Assyrers hat sich Hiskia nicht zu fürchten, Jahwe rettet Jerusalem; Sanherib zieht ab und fällt in der Heimat durch Mörderhand. אֲשֶׁר גִּדְּפוּ נַעֲרֵי מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אוֹתִי, das sich sehr lose und nach dem vorangehenden Relativsatz sehr hart anfügt, ist ein später Zusatz, auf gleicher Linie stehend wie der Zusatz v. 4; die Gotteslästerung der assyrischen „Buben"

könnte zudem Hiskias Hoffnung auf Jahwes Hilfe, von der er jetzt alles erwartete (v. 4), nur erhöht haben (Duhm). **7** Dass בּוֹ sich auf Sanherib bezieht, leidet keinen Zweifel, auch wenn man die Glosse in v. 6 entfernt hat. Die שְׁמוּעָה, die Sanherib hören wird, ist das Gerücht vom Heranzug Tirhakas vgl. v. 8; dann überkommt den Assyrer eine düstere Ahnung, ein von Gott gesandter Geist, er wagt keine Schlacht, aber daheim ereilt ihn der Tod, dem er entfliehen wollte. Die zwanzig Jahre, die zwischen Sanheribs Zug (701 v. Chr.) und Ermordung (681 v. Chr.) liegen, sind für den späten Erzähler so zusammengeschrumpft, dass ihm beide Ereignisse nahe aufeinander folgen.

8 Der Rabsake kehrt mit der abschlägigen Antwort Hiskias, die man sich hinzudenken muss, zu dem Grosskönig zurück. Warum dieser von Lachisch nach Libna, einer Stadt im Gebiete von Eleutheropolis, dem heutigen *Bēt Dschibrin* (s. zu II Reg 8 22), gezogen ist, wird nicht gesagt. Der Text kann übrigens nicht richtig sein, da sich שָׁמַע, *er* (Rabsake) *hörte,* mit וַיִּשְׁמַע, *er* (Sanherib) *hörte,* stösst. Am besten nimmt man nicht nur an, dass v. 8ᵇ Glosse, sondern dass v. 8ᵇ samt נִלְחָם עַל־לִבְנָה der Ersatz eines ursprünglichen בְּלָכִישׁ *in Lachisch* sei (Duhm, Cheyne), um die Harmonisierung der beiden Darstellungen über Sanheribs Kriegszug zu vollziehen, da die zweite die Boten wohl von Libna ausgehen liess v. 9ᵇ. **9** bis zum zweiten וַיִּשְׁמַע gehört zum ersten Bericht. Die beiden וַיִּשְׁמַע sind auch hier schwerlich ursprünglich; nach LXX Jes wird mit Meinhold zu lesen sein: וַיֵּצֵא תִרְהָקָה מֶלֶךְ־כּוּשׁ לְהִלָּחֵם אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע *Da zog Tirhaka, der König von Äthiopien, aus, mit ihm zu streiten, Und da er das hörte ...* Die Textverderbnis des jetzigen v. 9ᵃ entstand dadurch, dass וַיִּשְׁמַע v. 9ᵇ an den Anfang des Verses geriet; durch die Änderung des zweiten וַיִּשְׁמַע in וַיָּשָׁב II Reg 19 9 suchte der Redaktor die beiden Darstellungen zusammen zu knüpfen. Die wirkliche Fortsetzung s. v. 37.

b) 37 9ᵇ (von וַיִּשְׁלַח an) –21 Der Anfang der zweiten Darstellung: Der Brief Sanheribs, das Gebet Hiskias und die Meldung Jesajas.

9ᵇ Mit וַיִּשְׁלַח setzt der Rest einer zweiten Erzählung ein. Als Fortsetzung zu v. 9ᵃ wäre die Sendung eines Briefes an Hiskia auffallend, nachdem soeben die heimgekehrten Boten Sanherib den abschlägigen Bescheid überbracht haben; jedenfalls hat es keinen Sinn, wenn Sanherib im Briefe nur ungefähr dasselbe sagt, was er vorher durch seine Obersten sagen liess. Diese Gleichheit zeigt, dass es sich lediglich um eine Parallelerzählung über dasselbe Ereignis handelt, das auch 36 1–37 9ᵃ dargestellt wird. Vor וַיִּשְׁלַח ist mindestens die Angabe des Subjektes, wahrscheinlich auch des Standortes desselben (nach v. 8 wohl לִבְנָה), ausgefallen, mag das Sätzchen וַיֵּלֶךְ סַנְחֵרִיב עַד־לִבְנָה *Als Sanherib bis Libna gelangt war* (Cheyne) oder ähnlich: „als Sanherib Libna belagerte“ gelautet haben. **10** Da die Boten einen Brief an Hiskia zu bringen haben (vgl. v. 14), so fehlen in II Reg LXX die Anfangsworte: כֹּה תֹאמְרוּן bis לֵאמֹר, mit Recht (Stade u. a.); übrigens wird der Brief im ursprünglichen Text bereits vorher erwähnt gewesen sein, auch die Aufforderung zur Übergabe Jerusalems ist v. 10 weggefallen. Dem Erzähler lag vor allem die theologische Auseinandersetzung am Herzen. אַל־יַשִּׁאֲךָ vgl. 36 14, wo dies Verb mit לְ konstruiert ist. **11** bis v. 13: die assyrische Erfolgtheologie wie 36 18–20,

vgl. 10 9–11; Sanherib weist hier auch auf die Thaten seiner Vorgänger (= אֲבוֹתַי v. 12) hin, obschon nur Sargon zu seinen Vätern im eigentlichen Sinn gehörte. **12** אוֹתָם mit mascul. Suff., wie in לְהַחֲרִימָם v. 11, geht auf die Länder, resp. deren Bewohner. גּוֹזָן, assyr. *Guzana,* ist Gauzanitis in Mesopotamien, s. zu II Reg 17 6; חָרָן, assyr. *Harrānu* ist das griech. Κάῤῥαι, eine Stadt im nordwestlichen Mesopotamien, s. zu Gen 11 31 und II Reg 19 12; רֶצֶף entspricht dem assyr. *Raṣappa,* dem griech. Ῥησάφα und dem heutigen *Ruṣāfe* an der Strasse, die von Palmyra nordwärts an den Euphrat führt, und die בְּנֵי־עֶדֶן sind die Bewohner des assyr. Bīt-Adini, das nordwestlich von den genannten Gegenden zu beiden Seiten des Euphrat liegt, und zwar, wenn man Wincklers Vorschlag, Tel-Bassar (= Til-Baschir) für תְּלַשָּׂר (II Reg תְּלַאשָּׂר) zu lesen, annimmt, die auf der rechten Euphratseite angesessenen bĕnē ʿEden, s. zu II Reg 19 12. Übrigens hat man auch Tel-Assar in jener Gegend zu suchen. **13** Zu חֲמָת, אַרְפָּד und סְפַרְוָיִם s. 36 19. לְעִיר ist schwerlich appellativisch zu fassen; es wird ein verdorbener Name darin stecken, der jedoch verloren ist. Ebenso sind הֵנַע und עִוָּה nicht näher zu bestimmen, es mögen syrische Städte sein; aber der Text ist offenbar nicht gut erhalten. Die Nennung dieser Namen ist ein Beweis für die archäologischen und geographischen Kenntnisse des Erzählers, dass er solche aber auch Hiskia zumutet, ein Beweis für die späte Entstehung der Erzählung.

14 Nachdem Hiskia den Brief (l. wegen der folgenden Sing.-suff. הַסֵּפֶר; das ־ִים ist aus Dittographie des folgenden מ entstanden) gelesen hat, geht er in den Tempel und breitet dort den Brief aus, nicht, damit Jahwe von seinem Inhalt erst noch Kenntnis nehme, sondern angesichts der assyrischen Herausforderung und Überhebung zum Einschreiten angeregt werde. **15** ist mit Ausnahme des letzten Wortes (לֵאמֹר) eine Glosse, die II Reg LXX Vat. mit Recht fehlt und sich auch durch die Wiederholung des Subj. verrät. Die Worte sind eingesetzt, um die Rückbeziehung von v. 21ᵇ auf Hiskias Gebet im Tempel, v. 16–20, ausser allen Zweifel zu setzen. **16** צְבָאוֹת fehlt II Reg 19 15 und ist hier, wie auch sonst oft in Jes, nachträglich eingesetzt vgl. 9 6 und s. 38 5. *Der über den Keruben Thronende* kann Jahwe erst heissen, seitdem Salomo die Bundeslade mit Keruben versah (I Reg 6 23, vgl. I Sam 4 4 II 6 2), mögen auch diese irgendwie mit der alten mythologischen Vorstellung von den Keruben als Hütern des Heiligtums zusammenhangen. Wie aber später die Kerube auch als Träger der Gottheit, also als bewegliche Wesen, erscheinen, so hat diese Bezeichnung Jahwes später eine andere Bedeutung erhalten: Jahwe heisst dann, wie hier, so als der Erhabene, als der den an Holz und Stein oder an bestimmte Regionen gebundenen Göttern der Heiden weit Überlegene, vgl. Ps 80 2 99 1. Zu der Kerubsvorstellung vgl. Bertholet Hes S. 59f., Benzinger Reg S. 37. Hiskia macht zu seinem Gebet einen längeren Eingang, wie die Späteren, und spricht von der Einzigkeit Gottes und den Heidengöttern als Holz und Stein (v. 19), als ob er, wie der Erzähler, Dtn und Dtjes gelesen hätte, vgl. Dtn 4 28 6 4 Jes 40 19f. 26–28 41 24.29 42 5 44 6–20 etc. **17** Mit Kĕrē den Dual עֵינֶךָ zu postulieren, ist unnötig, vgl. *das Auge Jahwes* Ps 33 18; כָּל־ vor דִּבְרֵי bietet nur Jes MT, es ist daher schwerlich ursprünglich. Zu לְחָרֵף אֱלֹהִים

חַי vgl. v. 4 und zu der Inkongruenz des Numerus von Substantiv und Adjektiv Ges.-Kautzsch[26] § 132h. **18** Das wegen des darauffolgenden וְאֶת־אַרְצָם unmögliche כָּל־הָאֲרָצוֹת ist ein Fehler für das richtige הַגּוֹיִם in Reg (II 19 17), der sich in Erinnerung an v. 11 eingeschlichen hat; infolge davon ist auch ursprüngliches הֶחֱרִימוּ (vgl. v. 11) nach 60 12 in הֶחֱרִיבוּ verdorben und diese Änderung selbst in Reg eingedrungen. **19** Der Infin. absol. וְנָתֹן setzt in bes. bei Spätern beliebter Weise das Verbum finitum fort, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113z. Zu v. 19[b] vgl. bei v. 16. **20** Für den Erzähler ist es mehr eine theologische Diskussion, die Jahwe entscheiden soll, als ein politischer Kampf. Nach הוֹשִׁיעֵנוּ ist wahrscheinlich נָא und nach יַהְוֶה jedenfalls אֱלֹהִים ausgefallen vgl. II Reg 19 19; denn darauf, dass Jahwe allein *Gott* ist, kommt es an.

21 Jes sendet Hiskia die Antwort auf das Gebet durch Boten; er hat somit nach dem Erzähler eine höhere Würde, als in der alten Zeit ihm zukam vgl. 7 3, auch ist er der Mittler zwischen Gott und König. II Reg 19 20 hat am Ende ein שָׁמַעְתִּי, versteht also den mit אֲשֶׁר eingeleiteten Relativsatz als Objekt dazu; das erleichtert die Konstruktion und ist deshalb nicht ursprünglich. Man hat vielmehr אֲשֶׁר auf יַהְוֶה zu beziehen und אֵלָיו zu lesen und schliesslich אֶל־ם = *über Sanherib* als von אָמַר abhängig zu fassen; so erhält man eine gute Einleitung der Rede Jahwes und ein richtiges Subjekt zu לֹא יָבוֹא v. 33, wo die Fortsetzung zu v. 21 beginnt, s. dort.

c) **37 22–32 Eine Einschaltung: Ein Lied auf Sanherib v. 22[b]–29 und eine Weissagung an Hiskia v. 30–32.**

22[a] ist die redaktionelle Einführung des Liedes, wie v. 30[aα] die der Weissagung. Ursprüngliche Fortsetzung von v. 21 kann v. 22[a] nicht sein, denn v. 21[b] und v. 22[a] sagen dasselbe; mit עָלָיו nimmt der Redaktor aber Bezug auf סַנְחֵרִיב v. 21[b].

Das Lied v. 22[b]–29 besteht aus zwanzig Langversen im sog. Kinametrum (in der Regel fünf Hebungen mit Cäsur nach der dritten) und zerfällt in zwei gleiche Hälften: 1) des Assyrers gotteslästerndes Benehmen v. 22–25 und 2) Gottes Gedanken über Assur v. 26–29.

22[b] Als בְּתוּלַת (zu dem Stat. constr. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130e), d. i. als unbezwungene Stadt, kann Jerusalem des abziehenden Assyrers spotten. Das Kopfschütteln drückt den Hohn aus vgl. z. B. Jer 18 16 mit 27 39. **23** Die Fragen sind rhetorisch gemeint, wie die Nennung des Verhöhnten im letzten Halbvers zeigt. Der Assyrer wagte, *den Heiligen Israels,* der hier schon als der „Heilige", der zu Verehrende (vgl. 1 4), aller Völker gedacht ist, zu verhöhnen und gegen ihn die Augen in die Höhe zu heben statt sie zu senken (הִפִּיל). Vor קוֹל ist so wenig der Artikel zu lesen, wie nach רֹאשׁ das Suffix, da diese Objekte mit dem Verbum gleichsam zusammengewachsen sind; dagegen liest man am besten mit II Reg 19 22 עַל statt אֶל־. **24** = vier Langverse; der zweite beginnt in Jes mit בְּרֹב רִכְבִּי, was durch Konjektur aus dem fehlerhaften ברכב רכבי in Reg entstanden ist. Ursprünglich ist nur בְּרֶכֶב *zu Wagen* oder בְּרִכְבִּי *mit meinen Wagen;* letzteres ist besser, da der Assyrer sagen will, dass er mit seinen Hilfsmitteln erreichen kann, was andern unmöglich ist. Die Perfekte seiner prahlerischen Rede sind als Aoriste zu fassen; sie sagen,

was er bereits gethan hat und immer wieder thun kann, vor den Imperff. v. 24b–25b ist daher וְ consec. zu lesen. Die assyrischen Inschriften bezeugen, dass sich die Könige gerne der Überwindung hochragender Berge und des Fällens von Cedern und Cypressen rühmten (s. Meinhold). בְּיַד ist später Ausdruck s. 20 2. Für das zweite, aus dem ersten verschriebene מְרוֹם ist mit II Reg 19 23 מְלוֹן zu lesen: bis in seine letzte Herberge drang ich vor, in seinen dichtesten Baumwuchs. **25** קוּר *aushöhlen, bohren* kommt nur in diesem Liede vor, deshalb wird man aber nicht כָּרַתִּי dafür lesen. Hinter מַיִם ist זָרִים ausgefallen, s. II Reg 19 24. *Fremdes Wasser* ist fremdes Gut vgl. Prv 5 15 9 17. Den Assyrer hat es nicht abgeschreckt, wenn er durch wasserarme Gegenden, wo man die Brunnen vor ihm verschüttet hatte, oder selbst durch wasserlose ziehen musste; bezahlt hat er das Wasser jedenfalls nirgends (vgl. Num 20 9) und überall den Durchmarsch erzwungen. Ebenso hat ihn auch nirgends die Wasserfülle gehindert: *die Nile Ägyptens* (vgl. zu 19 6; כֹּל kann sekundär sein Budde) hat er ausgetrocknet. In Sanheribs Mund passt dieser Ruhm sehr wenig, da erst im 7. Jahrh. die Assyrer bis nach Ägypten gelangten und auch erst die Nachfolger Sanheribs sich ihrer Züge durch wasserlose öde Gegenden rühmen.

Eine Gotteslästerung (v. 24) nennt der Verf. diese Prahlerei, weil der Assyrer sich und seiner Macht seine Erfolge zuschreibt, statt Gott die Ehre zu geben. Sanherib sollte eben die Forderungen des Dtn's erfüllen vgl. Dtn 8 12–18, bes. v. 15 und 17, und schon lange, wie ein jüdischer Theologe, Gottes Plan kennen (vgl. 10 5f. 22 11 41 21–24), den v. 26–29 darlegt. **26** לְמֵרָחוֹק gehört zu עָשִׂיתִי, obschon es unmittelbar vor der Cäsur steht; הֲלֹא־שָׁמַעְתָּ als zweiten Hemistich hinter עָשִׂיתִי zu setzen, ist unnötig. Im zweiten Langvers liest man wohl besser: לְמִימֵי קֶדֶם nach II Reg 19 25, יְצַרְתִּיהָ ohne וְ und וְעַתָּה mit וְ nach LXX. Für וּתְהִי, das Budde ohne Not als Dittographie der vorangehenden Buchstaben zu entfernen geneigt ist, hat man וַתְּהִי zu punktieren: *Und so warst du,* kamst du dazu, *zu verwüsten zu zerstörten* (partic. Niph. von נָצָה) *Steinhaufen befestigte Städte.* **27** וָבֹשׁוּ, wofür II Reg וַיֵּבֹשׁוּ hat, ist in dieser Schilderung nicht unmöglich: In ihrer Machtlosigkeit, eigentlich: Kurzhändigkeit, schraken die Bewohner zusammen und wurden zu Schanden. In v. 27b stecken zwei Zeilen, die das Dahinschwinden der Gegner Assurs schildern: die erste reicht bis דֶשֶׁא, die zweite ist beschädigt, da der Schluss „und Gefilde vor den Halmen“ keinen Sinn giebt. Nicht besser ist שְׁדֵפָה, *Brandkorn* vor dem Halme, in II Reg; man ist auf Vermutungen angewiesen. So liest Klostermann וּשְׁפָיִים *und waldlose Höhen* für ושדמה, Meinhold dagegen setzt וּשְׁדֵמוֹת שְׁדֻפֹת קָדִים „und Gefilde vom Ostwind versengt“ (vgl. Gen 41 6 23 27); beides ist nicht gut parallel zu dem „Gras auf den Dächern“. Cheyne sieht jetzt in ושדמה ein verdorbenes Dittogramm von דשא; die fast identische Parallele in Ps 129 6, wo ein Verbum שָׁלַף und ein seltsames שֶׁקַּדְמַת erscheint (vielleicht שֶׁקָּדִים שָׁדַף zu lesen), lässt jedoch vermuten, dass ungefähr ähnliches hier zu lesen sei, vielleicht mit Ergänzung zu Anfang: שָׁווּ לַחֲצִיר גַּגּוֹת שְׁדוּף קָדִים *sie waren gleich wie* (vgl. 40 25) *Gras auf den Dächern, das vom Ostwind versengt ist.* Jedenfalls ist aber לִפְנֵי קָמָה mit Wellh. als לְפָנַי קֻמְךָ, *vor mir*

d. h. mir offenbar *ist dein Aufstehn,* zu **28** zu ziehen; denn erst so bekommt וְשִׁבְתְּךָ sein notwendiges Komplement. יָדַעְתִּי ist erst in den Text gedrungen, als durch falsche Lesung und Versteilung das Prädikat לְפָנַי verloren war; weiter bietet dann der Text dieselben Worte zu Ende von v. 28 und zu Anfang von v. 29. sie können nur einmal richtig sein und zwar ohne אֵת und ohne יַעַן, welche beide nur nach der Überfüllung der grammatischen Verbindung dienen sollten. Zu lesen ist daher **29**[a] וְהִתְרַגֶּזְךָ אֵלַי וְשַׁאוֹנְךָ עָלָה בְאָזְנָי *Und dein Toben gegen mich und dein Lärmen ist aufgestiegen zu meinen Ohren* (so auch Cheyne); mit Budde ist zugleich das singuläre Subst. שַׁאֲנָן, das sonst nur adjektivisch vorkommt, in שָׁאוֹן verbessert vgl. 24 8 25 5. So entsprechen sich die beiden Langverse v. 28–29[a] aufs beste und leiten treffend die in den letzten zwei Zeilen dem Assyrer angekündigte Strafe ein: **29**[b] Jahwe führt den Assyrer, das wilde tobende Tier, dem ein Ring in die Nase und ein Zaum an die Lippen gelegt ist, des Weges, den er gekommen ist, zurück; vgl. Hes 19 4 29 4 38 4. Anders gestaltet sich das Schicksal der Assyrer nach v. 36.

Die Weissagung v. 30–32 verheisst Hiskia Rettung vor dem Assyrer und eine glückliche Zukunft Jerusalems. **30** Dem Wort über Sanherib (v. 22[a]) stellt der Redaktor diese Weissagung an die Seite; denn וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת, das auf v. 22[a] zurückschlägt, ist redaktionell, und dem Redaktor gilt die Erfüllung des ersten Teils der Weissagung, die Rettung aus der assyrischen Not als das Zeichen, als die Bürgschaft, dass auch der zweite Teil, der von dem Glücke der Endzeit spricht, sich als wahr erweisen wird. Schon Hiskia hat sich nach dem Redaktor nicht sowohl um den Ausgang des assyrischen Feldzugs, als vielmehr um das schliessliche Schicksal Jerusalems in der Endzeit gekümmert. Während letzteres im zweiten Vierzeiler v. 31 32[b] beschrieben wird, ist das Zeichen im ersten (v. 30 von אכול an) genannt. Jerusalem wird gerettet: *heuer* (= הַשָּׁנָה) lebt man, weil die Assyrer schon im Frühjahr ins Land gefallen sind und die Ernte geraubt haben, von סָפִיחַ d. h. dem Nachwuchs, der von den bei der Ernte ausgefallenen Körnern noch aufgeht, *im nächsten Jahr* wird man, weil die Assyrer immer noch im Land sind und nicht vor der Pflüge- und Saatzeit, sondern erst im Spätherbst abziehen werden, nur von שָׁחִיס (II Reg 19 29 mit Transposition oder umgekehrter Dissimilation der S-laute סָחִישׁ geschrieben) d. h. von dem Wurzelwuchs, von dem, was ohne neue Saat von selber hervorwächst, zu leben haben, und erst *im dritten Jahr* beginnt wieder die gewöhnliche Lebensweise, da man wieder in dem auf den Abzug der Assyrer folgenden Herbst wird säen können. Mit Ḳĕrē und II Reg l. וְאִכְלוּ für וְאָכוֹל. **31** Das mascul. עָשָׂה, das kein Femin. als Subj. vor sich duldet, macht wahrscheinlich, dass das ohnehin den Gedanken von v. 32 vorwegnehmende פְּלֵיטַת samt הַנִּשְׁאָרָה nicht ursprünglich und v. 31[a] zu lesen ist: וְיָסַף בֵּית־יְהוּדָה שֹׁרֶשׁ לְמָטָּה (so Duhm). Zu dem Gedanken vgl. 27 6 und Hos 14 6 f. **32** Das festgewurzelte und herrlich gedeihende Juda und Jerusalem ist der Mittelpunkt der Rettung und des Heils der Endzeit vgl. Jo 3 5 Ob v. 18–21 bes. v. 21. Zu den Begriffen פְּלֵיטָה und שְׁאֵרִית vgl. 4 2 f. und zu der Form 2 3. **32**[b] ist der redaktionelle Abschluss zu v. 22–32, ganz 9 6 entsprechend. צְבָאוֹת ist auch hier eingesetzt vgl. v. 16. Über קִנְאַת יְהוָה s. zu 9 6.

d) **37 33–36 Der Schluss der zweiten Darstellung: Der Inhalt der Meldung Jesajas und das Sterben der Assyrer in ihrem Lager**; das Complement zu 37 9b–21.

33$^{a\alpha}$ ist redaktionelle Einführung, die nach dem Einschub von v. 22–32 notwendig wurde, um v. 21b wieder aufzunehmen und zugleich vom Einschub auf die Fortsetzung von v. 21 überzuleiten.

33$^{a\beta b}$ Sanherib soll nicht an die Stadt herankommen und sie nicht belagern, so redet der Jesaja der Erzählung, während der wirkliche Jesaja das Gegenteil weissagte, s. z. B. 22 1–5 29 1–4. קִדֵּם hat doppeltes Objekt wie Ps 21 4.

34 ist zusammengesetzt aus v. 29$^{b\beta}$ und v. 33$^{a\beta}$, widerspricht v. 36 und schliesst mit נְאֻם־יְהוָה ab, das keine Fortsetzung erwarten lässt; jedenfalls aber braucht Jahwe Jerusalem nicht mehr zu schützen, wenn die Assyrer schon abgezogen sind. Darum ist v. 34 eine Glosse, die das Unmögliche, eine Harmonisierung von v. 29 37 mit v. 36, versucht. So auch Duhm, Cheyne, Meinhold.

35 Der Feind wird Jerusalem nichts anhaben, denn Jahwe wird *diese* unantastbare *Stadt beschirmen, um sie zu retten;* dem Erzähler ähnlich (auch im Ausdruck) lauten die Zusätze 31 5 8a (vgl. וְגַנּוֹתִי v. 35 und den Fall der Assyrer durch den Engel Jahwes v. 36). Jahwe schirmt Jerusalem *um seinetwillen* (לְמַעֲנִי), um seines Namens, seiner Ehre willen, eine Anschauung, die auf Hes und Dtjes zurückgeht vgl. bes. 48 9–11, *und um seines Knechtes David willen,* der bereits nach dem Redaktor von Reg (I 11 13 34 15 4 II 8 19) besondre Rücksicht von Jahwe erfuhr, aber später noch an Ansehen gewann, vgl. Jes 55 3, sowie die Chronik z. B. II 6 42 und Weissagungen wie Jes 11 1 Mch 5 1. **36** Am Anfang fehlt das II Reg 19 35 erhaltene וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא *da geschah es in der folgenden Nacht,* das v. 36b mit וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר voraussetzt. Die Kürzung erfolgte vielleicht mit Absicht, da der Einschub (v. 22–31) das Gebet Hiskias und die Sendung Jes's (v. 21) fernrückte. Der Erzähler behält, wie die spätere Zeit, den alten Ausdruck *Engel Jahwes,* wenn er auch nicht mehr die alte Vorstellung, welche darin die an bestimmtem Orte erscheinende Gottheit selber sah, damit verband, sondern einen besondern Boten Gottes, hier offenbar den Pestengel, darunter verstand; vgl. II Sam 24 16 und Ex 12 29 (an welcher Stelle noch unbedenklich sogar Jahwe allein, nicht Engel Jahwes steht). Wie einst zu Moses Zeit die Ägypter, so werden die Assyrer in einer Nacht von der Pest dahingerafft vgl. auch zu 31 5. Ob man v. 36b übersetzen darf: „als man des Morgens früh sich aufmachte, fand man sie alle als leblose Leichen", ist doch sehr fraglich; man muss vielmehr mit Duhm annehmen, dass die „Katastrophe in fast übermütiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt wird": *als sie am Morgen aufstanden, waren sie alle tote Leichen.*

Die seit Josephus Antiq. X, 1 4 übliche Kombination der Angabe, dass in einer Nacht die Assyrer, 185000 Mann, in ihrem Lager, dessen Ort nicht genannt, vielleicht aber nach der Meinung des Erzählers Libna ist (s. zu v. 9), an der Pest dahinstarben, mit der Erzählung Herodots (II 141) von der Rettung Ägyptens durch eine grosse Zahl von Feldmäusen, welche im Heere Sanheribs Köcher, Bogen und Schildhandhaben zernagten, unterliegt den grössten Bedenken. Denn einmal ist nicht erwiesen, worauf doch alles ankäme, dass die Maus Symbol der Pest sei: I Sam 6 5 werden goldene Mäuse von den Philistern hergestellt als Bilder der für das Land zur Plage gewordenen wirklichen Mäuse vgl. LXX

I Sam 6 1 und 5 6 und nicht als Symbole der Pest, die vielmehr ihre Darstellung in den goldenen Pestbeulen erhält; ebenso heisst Apollo nicht als Herr der Pest Σμινθεύς, „Mäusevertilger“ (?), trägt er doch auch die Beinamen σαυροκτόνος „Eidechsentöter“ und λυκοκτόνος „Wolfstöter“. Dann aber ist die Erzählung bei Herodot eine ätiologische Sage, die ihm ein beim Tempel des Hephästus in Ägypten gesehenes Standbild des Königs Sethos erklären sollte, das eine Maus in der Hand hält und die Inschrift trug: „Siehe mich an und sei fromm“, und zwar eine Sage, die nach dem Urteil von Ägyptologen wohl griechischen Ursprungs ist, wie die Inschrift. Endlich ist in dieser Sage alles ausser dem Namen Sanherib, der aber König der Araber und Assyrer heisst, von den Angaben der Bibel verschieden: der ägyptische König heisst Sethus und die Feinde fallen auf der Flucht. Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Meinhold S. 33—42.

e) 37 37 f. Der Schluss der ersten Darstellung: Der Abzug und die Ermordung Sanheribs.

37 setzt v. 9a, nicht v. 36 (die Assyrer sind ja alle tot), fort: Auf die Kunde von Tirhaḳas Heranzug macht sich Sanherib auf und davon nach Ninive. **38** Ein assyrischer Gott Nisrok ist nicht bekannt, auch die in den Versionen gebotenen Namensformen helfen nicht weiter; es ist daher möglich, dass נִסְרֹךְ aus נסכו = Nusku, einem bisweilen auf assyrischen Inschriften genannten Gott, verdorben ist. Die assyrischen Zeugnisse kennen nur einen Sohn als Mörder Sanheribs, der Name stimmt mit keinem der beiden biblischen Mörder überein; deshalb wird man aber die beiden Namen Adarmelek und Sareṣer (mit שׂ, nicht mit שׁ, zu lesen) nicht als Dubletten eines einzigen ansehen können, wie W. Max Müller ZATW 1897, 332—334, sondern die Verschiedenheit der biblischen Tradition anerkennen müssen, auf deren Namen jedoch kein Gewicht legen dürfen, vgl. zum ersten II Reg 17 31, zum zweiten Sach 7 2. Die Flucht der Mörder nach dem Lande אֲרָרָט assyr. *Urarti* d. i. Armenien erfolgte, als ihr Heer ohne Kampf zu dem von Sanherib designierten Nachfolger, Assar-haddon assyr. *Ašur-aḫ-iddin*, überging, der rasch den Aufstand seiner Brüder niederzuschlagen verstand und von 681—668 v. Chr. regierte. Zwischen der Heimkehr Sanheribs, wenn sich v. 37 auf den Zug des Jahres 701 bezieht, und der Ermordung v. 38 liegen somit 20 Jahre.

Die beiden Darstellungen sind ungeschichtlich; den wirklichen Hergang ersieht man aus II Reg 18 14–16 und Jes hat seinerseits auch nicht die Rettung Jerusalems angekündigt (s. zu 37 33). Die eine Darstellung, welche Sanherib auf das Gerücht vom Auszug der Ägypter aufbrechen lässt, kommt der Wirklichkeit näher, als die andere, welche die Vernichtung aller Assyrer vor Jerusalem annimmt. Eine Beziehung der beiden Darstellungen auf verschiedene Etappen aus demselben Feldzug ist unmöglich, vgl. nur 37 36 mit 37 7 37; aber ebenso ist die neuerdings von Winckler vertretene Ansicht abzuweisen, dass es sich um zwei verschiedene Feldzüge Sanheribs (um 701 und dann vor 681 v. Chr.) handle. Selbst wenn ganz zweifellos feststünde, dass Sanherib zwei Züge gegen Jerusalem unternommen hätte, müsste die durchgehende Parallele der beiden Darstellungen davor warnen, eine Andeutung hievon in dieser doppelten Erzählung zu sehen. Die Darstellung 37 9b–21 33 35 f. ist einfach die spätere Gestalt, in der man dasselbe beliebte Thema von der Rettung Jerusalems unter Sanherib erzählte: man vergleiche den Tod aller Assyrer 37 36 mit dem Abzug 37 37, ferner die Bekanntschaft des Propheten mit dem Gebete Hiskias, ehe er davon Meldung bekommen hat (37 21), mit der Gesandtschaft, die 37 2 Hiskia an ihn richtet, und endlich den ganzen Charakter der Erzählung 37 9a–21 33 35 f., der theologische Diskussion am Herzen liegt (s. zu v. 20) und das eschatologische Schicksal Jerusalems vor Augen steht (v. 35 36).

2) 38 1–22 Hiskias Krankheit und Genesung.

Cap. 38 ist nicht aus einem Guss. Ein selbständiges Element ist das „Lied Hiskias“ v. 9–20, das im Paralleltext II Reg 20 vollständig fehlt. Fremd ist der ursprünglichen Erzählung auch hier, wie in 37 30–32, das Beglaubigungszeichen v. 7 f., sowie v. 6 die Parallele zu 37 35. Endlich hat ein Leser zu v. 5 die beiden letzten Verse 21 22 nach II Reg 20 7 an den Rand geschrieben, von wo sie aber nachher an den Schluss des Abschnittes geraten sind.

a) 38 1–5 Die Erzählung. Sie geht auf den Verf. von 37 9ᵇ–21 33 35 f. zurück; der Prophet nimmt dieselbe Stellung ein wie dort: er ist der Mittelsmann, der dem König die Erhörung des Gebetes durch Gott zu melden hat (37 21). Ferner vgl. הִתְפַּלֵּל אֶל־ 38 2 mit 37 15 21, sowie שָׁמַע und רָאָה 38 5 mit 37 17.

1 *In jenen Tagen* bezieht sich auf das Stück der Jesajageschichte, das ursprünglich 38 1–5 voranging. Dass dies 37 9ᵇ–21 33 35 f. war, kann nicht aus der jetzigen Reihenfolge geschlossen werden, da 37 9ᵇ ff. in eine andere Erzählung eingebettet sind. Ein Zusammenhang der Krankheit mit der Assyrerpest 37 36 ist daher keineswegs anzunehmen; obendarein bezeichnet שְׁחִין v. 21 (vgl. II Reg 20 7) durchaus nicht nur die Pestbeule, sondern Geschwür überhaupt, bes. auch den Aussatz. Vgl. übrigens Vorbemerk. zu Cap. 39. *Bestelle dein Haus* d. h. gieb deine letzten Anweisungen für (hier לְ, in II Sam 17 23 אֶל־) dein Haus. 2 Jesaja verstand den Wunsch des Kranken, allein zu sein, und verliess den König vgl. v. 4 f. Das Subj. Hiskia fehlt in Reg, dagegen die Partikel אֶת־ vor פָּנָיו in Jes. 3 Für וַיֹּאמַר steht in II Reg לֵאמֹר, für לֵב auch hier, wie sonst immer mit שָׁלֵם (vgl. I Reg 8 61 11 4 15 3 14), לֵבָב. Hiskia bittet Jahwe, er möchte seiner *Treue, Gottergebenheit* und seines *wohlgefälligen Wandelns* sich erinnern (ähnlich Neh 13 14). Schon der Rahmen der Reg (II 18 3) urteilt so günstig über Hiskia, Jes hat aber noch nicht so gedacht vgl. z. B. 30 1–5 31 1–3. 4 Nach dem ungekürzten Text von II Reg 20 4 hat der Prophet noch nicht den mittleren Vorhof durchschritten, als er den Befehl zur Rückkehr erhält, um dem König die Erhörung des Gebetes zu melden. 5 Infolge der Kürzung von v. 4 hat Jes הָלוֹךְ für שׁוּב II Reg 20 5; ebenso fehlt hinter חִזְקִיָּהוּ das Epitheton נְגִיד עַמִּי, womit die Prophetengeschichten in Sam und Reg gerne den König bezeichnen (vgl. zu II Reg 20 5). Auch in v. 5ᵇ ist bedeutend gekürzt: Weder von dem Gang des Genesenen in den Tempel, noch von dem Arzneimittel wollte der Redaktor von Jes berichten (vgl. II Reg 20 5–7), er begnügt sich mit der Angabe der Hauptsache, dass Hiskia noch fünfzehn Jahre leben soll. Die Zahl gehört der Erzählung an und beruht nicht auf Berechnung; im Gegenteil bildet sie den Ausgangspunkt für das Datum 36 1 (s. dort). L. יוֹסֵף, s. zu 29 14.

b) 38 6–22 Spätere Zusätze.

α) 6 stammt aus II Reg 20 6, wo die Bemerkung, die auf 37 35 resp. II Reg 19 34 zurückgeht, noch vollständiger erhalten ist. War sie einmal im Paralleltext vom Redaktor eingetragen, so durfte sie auch in Jes nicht fehlen. Gehörte sie ursprünglich zur Erzählung, so müsste sie vor v. 5ᵇ (II Reg 20 6) stehen; vgl. ferner zu v. 7 f.

β) 7 f. Das Zeichen, ganz so eingeleitet wie in der Einfügung 37 30–32,

verbürgt Hiskia die Verheissung (הַדָּבָר), dass sein Tod um fünfzehn Jahre hinausgerückt sei, nimmt also auf v. 6 keine Rücksicht und beweist dadurch, dass v. 6 später als v. 7 f. hinzugefügt ist. Für אֲשֶׁר[1] hat Reg das bestimmtere כִּי. 8 ist kürzer als der Paralleltext in Reg; aber die in Reg Hiskia gelassene Wahl, ob der Schatten zehn Stufen vorwärts oder rückwärts gehen soll, ist spätere Steigerung des Wunders (STADE ZATW 1886, 184 f., DUHM), und auch הִנְנִי מֵשִׁיב braucht nicht Zusammenziehung eines ausführlicheren Textes zu sein, der Prophet hat die Wunderkraft von Jahwe. Im Übrigen ist der Text nicht intakt: Nach LXX ist הַשֶּׁמֶשׁ für בַּשּׁ' zu lesen und dann als Subj. zu יָרְדָה vor בְּמַעֲלוֹת אָחָז zu stellen, ferner ist mit GUTHE und CHEYNE הַצֵּל mit Artikel zu setzen, wodurch der unverständliche „Stufenschatten" wegfällt und die Konstruktion leichter wird (*ich lasse den Schatten die Stufen, die die Sonne bereits am Sonnenzeiger des Ahas herabgestiegen ist, wieder rückwärts gehen*), und עֶשֶׂר מַעֲלוֹת v. 8a als Glosse zu tilgen, vgl. textkrit. Erläut. bei KAUTZSCH. Dass שֶׁמֶשׁ auch femininisch gebraucht wurde, zeigt וַתָּשָׁב; das immer mascul. צֵל kann zu יָרְדָה nicht Subjekt sein. Da ein Wunder erzählt sein will, bleibt die Sache dunkel; ebenso ist die Konstruktion der Sonnenuhr, um die es sich doch wohl handelt, zweifelhaft, da מַעֲלוֹת auch Ausdruck für „Grade" sein könnte. Die Sonnenuhr könnte Ahas von Damascus gebracht haben, wie das Modell zu seinem Altar II Reg 16 10.

γ) **9—20** Das Lied Hiskias. Dass es recht spät hier eingesetzt ist, zeigt schon der Umstand, dass es in Reg fehlt. Hiskia für den Verf. halten kann nur, wer auch die Angaben der Psalmenüberschriften als unzweifelhaft richtig hinnimmt und vergisst, wie gerne die Späteren in geschichtliche Texte Lieder einfügten, vgl. das Hannalied I Sam 2 1-10, den Jonapsalm Jon 2, das Gebet Asarjas und den Hymnus der drei Männer im feurigen Ofen zu Dan 3 23. Auch ist das Lied von seinem Verf. nicht im Gedanken an Hiskia, noch mit dem Zwecke, es an diese Stelle zu setzen, gedichtet. Wer es hier einfügte, hat es anderswo (vielleicht in einer Sammlung von Miktampsalmen, vgl. zu v. 9) gefunden und für geeignet angesehen, als Hiskias Gebet gelten zu können. Der Text ist ausserordentlich schlecht erhalten; das Metrum ist das der sog. Kinaverse, die Zahl der vierzeiligen Strophen aber fraglich (vgl. zu v. 17). Entstanden ist das Lied sehr spät, wohl erst im 2. oder vielleicht gar im 1. Jahrh. v. Chr. (DUHM), da es viele Aramaismen aufweist vgl. z. B. הִשְׁלִים v. 12, שִׁבֵּר v. 18, ev. auch עָשְׁקָה v. 14, חַיָּה v. 16.

Vgl. die besondere Literatur: KLOSTERMANN StK 1884, 157—167 und GRIMME ZDMG 1896, 581—584.

Die Überschrift **9** nennt das Lied *ein Schriftstück* מִכְתָּב *Hiskias*; da diese Bezeichnung keinen Sinn hat, ist mit KUENEN u. a. dafür מִכְתָּם als ursprünglich zu vermuten, obschon dieser Titel, den auch Ps 16 56—60 tragen, nicht klar ist. Vermutlich hat so eine Psalmsammlung geheissen. *Als er krank war und von seiner Krankheit genas*, d. h. als er von seiner Krankheit genesen war, bezeichnet das Lied als Dankgebet, offenbar mit Recht, da man sonst gezwungen wäre, mit DUHM die Perfekta v. 17 (s. dort) in Imperative zu verändern, und sowohl אָמַרְתִּי v 10 f., wie הַיּוֹם v. 19 schwerverständlich bliebe. Die Imperff. v. 12bβ-16, die den vor dem Eintritt der Genesung andauernden Zustand beschreiben, sind daher auf die Vergangenheit zu beziehen, wie die damit wechselnden Perff. zeigen.

10 *Ich sprach bei mir* (אֲנִי, ohne besondern Nachdruck wie in später Zeit,

z. B. sehr oft in Koh 2 1 11 12 13 etc.): *ich muss dahingehen Im Mittag meines Lebens, In die Thore Scheols bin ich beordert Den Rest meiner Jahre.* הָלַךְ *gehen* im Sinne von sterben, vgl. Hi 14 20; אֵלֵכָה, das energische Imperf.: *ich gehe gewiss, ich muss gehen,* ist des Metrums wegen mit Duhm, Cheyne vor בִּדְמִי יָמַי zu setzen. דְּמִי *Ruhe* hat man wohl für bildliche Bezeichnung der Mitte, des Höhepunktes (LXX: ἐν ὕψει) des Lebens anzusehen, hergeleitet von dem scheinbaren Stillstehen der Sonne am Mittag. Mit בְּשַׁעֲרֵי beginnt der zweite Stichos; zu den Thoren Scheols vgl. Hi 38 17 Ps 9 14 107 18. פֻּקַּדְתִּי bedeutet: ich bin auf Befehl verwahrt, vgl. הִפְקִיד sq. בְּ Jer 37 21 und s. auch Jer 52 11, und יֶתֶר שְׁנוֹתָי ist Näherbestimmung der Zeit auf die Frage wie lange? **11** *Ich sprach: nicht werde ich Jahwe sehen Im Lande der Lebendigen, Keinen Menschen mehr erblicken Bei den Bewohnern der Welt.* Für das doppelte יָהּ l. mit zwei Mss. יַהְוֶה und für die einzigartige Bezeichnung der Unterwelt mit חֶדֶל, „Aufhören", mit vielen Mss. und Auslegern חֶלֶד *Welt* vgl. Ps 49 2; eine Änderung in תֵּבֵל (Cheyne) liegt doch nicht so nahe. Mit dem Sterben hat das „Sehen Jahwes" d. h. die Teilnahme am Gottesdienste vgl. 1 12 Ps 42 3 II Sam 15 25, wie der Verkehr mit den Menschen auf Erden ein Ende. Dieses Verständnis von אֶרְאֶה יַהְוֶה macht die künstliche Erklärung Grimmes unnötig, nach der יָהּ יָהּ als Anrede und בְּ als Einleitung des Objektes von אֶרְאֶה zu fassen wäre: „Nicht soll ich mehr schau'n, o Gott, der Lebenden Land".

12[abα] *Meine Hütte ist abgebrochen und fortgetragen von mir, Wie ein Hirtenzelt, Abgewoben habe ich, wie ein Weber, mein Leben, Vom Trumm schneidet er mich.* Statt רֹעִי, das unmöglich ist, l. רֹעִים. In zwei Bildern zeigt der Dichter, wie nahe er dem Ende des Lebens zu sein dachte: Seine Leibeshütte schien ihm schon abgebrochen und sein Lebensfaden bereits auf dem Punkte, vom Webstuhle abgeschnitten zu werden. דּוֹר nur hier, wie im Aramäischen, *Wohnung, Haus,* zu dem Bilde für den Leib vgl. σκῆνος Sap 9 15 II Kor 5 4; נִגְלָה Niph. steht bei dem unpersönlichen Subj., das sich muss „auswandern" lassen, wie bei dem persönlichen, das selbst „fortziehen" kann, das Kal גָּלָה sq. מִן, vgl. II Reg 25 21. קִפַּדְתִּי bedeutet *zusammenwickeln* scil. das fertige Gewebe, also soviel wie: *abweben*; Ges.-Buhl möchte lieber קִפַּדְתָּ (du hast abgewoben) lesen, was etwas besser zu dem Weber, der das Gewebe abschneidet, passt, da doch der Dichter dieser nicht selber sein kann, vgl. Hi 6 9; doch ist dann auch תְּבַצְּעֵנִי zu vermuten. דַּלָּה bezeichnet den *Trumm* d. h. die dünnen Fäden, womit der Zettel des Gewebes am Webebaum befestigt ist. **12**[bβ] **13**[a] *Von Tag zu Nacht gabst du mich preis, Bis zum Morgen schrie ich, Wie ein Löwe so zerbrach es Alle meine Gebeine;* so sind mit Duhm und Cheyne die beiden Zeilen wiederzugeben. *Von Tag zu Nacht* bedeutet: ununterbrochen Tag und Nacht, so dass der Kranke keine Ruhe findet und bis am Morgen, wo von neuem die Schmerzen beginnen, schreien muss; תַּשְׁלִימֵנִי ist, wie im Aramäischen (vgl. Dan 5 26), im Sinne von *preisgeben, dahingeben* scil. den Schmerzen, gemeint, vgl. auch LXX: παρεδόθη. Für שִׁוִּיתִי, das man dem Zusammenhang zuwider unter Ergänzung von נֶפֶשׁ mit „ich beschwichtigte mein Gemüt" erklären wollte, ist nach Targ. mit Houbigant u. a. שִׁוַּעְתִּי *ich schrie* zu lesen; Grimmes קִוִּיתִי, ich harre, genügt dem Sinne nicht. Als Subj.

zu יְשַׁבֵּר ist der Schmerz, dem der Kranke anheimgegeben ist, zu ergänzen, wenn man nicht geradezu annehmen will, dass כְּאֵבִי *mein Schmerz*, neben כארי ausgefallen, hinter oder statt כֵּן zu lesen ist. **13**ᵇ ist als fehlerhafte Wiederholung von v. 12$^{b\beta}$ zu entfernen.

14 *Wie eine Schwalbe so zwitscherte ich, Girrte wie eine Taube;* עָגוּר fehlt in LXX, ist wohl hier aus Jer 8 7 eingesetzt, da der Kranich nicht zwitschert; zum Girren der Taube vgl. 59 11 Na 2 8 Hes 7 16. Für דַּלּוּ „niedrig sind" ist nach Hi 16 20 דָּלְפוּ zu lesen: *Es thränten meine Augen zur Höhe:* auch der Rest des Verses kann nicht richtig sein: „Jahwe, bedrängt bin ich — tritt für mich ein!" setzt voraus, dass ein anderer als Jahwe den Kranken dem Tode nahe brachte, vgl. aber dagegen nur תַּשְׁלִימֵנִי v. 12. Darum liest man עָשְׁקָה, Impera. von aram. עֲסַק, d. h. beschäftige dich mit mir, kümmere dich um mich! = *Jahwe, nimm dich meiner an!* und Duhm lässt ausserdem עָרְבֵנִי als erklärenden Zusatz aus Hi 17 3 weg, weil dies Wort der Anschauung der Lesart עָשְׁקָה entspricht und den Halbvers überfüllt. Einfacher, aber farbloser lautet der Text mit der Emendation von Grätz und Cheyne: הַקְשִׁיבָה־לִּי וַעֲנֵנִי (ohne יהוה) *horche auf mich und erhöre mich!* Mit **15** ist noch weniger ins Klare zu kommen, als mit dem Schluss von v. 14; man kann zwar die Worte übersetzen, wenn man אֶדַּדֶּה als Hithp. für אֶתְדַּדֶּה von דָּדָה, resp. als Hithpalpel für אֶתְדַּוְדֶּה oder אתדידה von einer Wurzel דו oder די vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 55 g, im Sinne von „dahinschreiten" fassen will, aber einen annehmbaren verständlichen Sinn mit denselben nicht verbinden: Wer hat gesprochen? was hat er gesprochen und gethan? ist die Krankheit, die einen unmittelbaren Tod voraussehen liess, in ein jahrelanges Siechtum verwandelt? Alle diese Fragen bleiben unerledigt; man hat daher zur Vermutung zu greifen: Entweder sieht man in v. 15 die Fortsetzung der Klage des Kranken, dann kann man mit Duhm וְאֹמַר־לוֹ und אֶדֹּדָה (von נָדַד, hin- und herbewegen, ruhelos sein vgl. 10 14) lesen und שְׁנוֹתַי von שֵׁנָה, Schlaf, herleiten, also übersetzen: *Was sollte ich reden und ihm sagen, Da er's gethan!* d. h. was kann ich anders sagen, als seufzen zu Jahwe: nimm dich meiner an!, da er selber mir die Krankheit geschickt hat, *Ruhlos wälzte ich mich all' meine Schlafenszeit* vgl. Hi 7 4 *Ob der Bitterkeit meiner Seele;* oder man lässt hier bereits den Wendepunkt der Krankheit zur Genesung eintreten, dann kann man mit Cheyne folgenden Text vermuten: מָה־אֲדַבֵּר וּמָה אֲשַׁלֶּם־לוֹ וְהוּא הוֹשִׁיעַ אוֹדֵהוּ כָּל־שַׁלְוֹתַי עַל־מַרְפֵּא נַפְשִׁי = *Was will ich versprechen und wie ihm vergelten, Da er geholfen? Ich will ihn preisen all' meine Ruhezeit Für die Heilung meiner Seele.* Die Entscheidung ist unmöglich, zumal LXX von v. 15 nur den Schluss bietet und in der That auch die graphische Ähnlichkeit von אמר לי והוא עשה mit למרום יהוה עשקה (v. 14) so gross ist, dass man auf den Gedanken kommt, auf לַמָּרוֹם (v. 14) unmittelbar עַל־מַר נַפְשִׁי (v. 15) folgen zu lassen: *Es thränten meine Augen zur Höhe Ob der Betrübnis meiner Seele.*

Mit **16** ist, so wie er jetzt lautet, erst recht nichts anzufangen; denn die im Geschlecht noch wechselnden Pluralsuffixe in עֲלֵיהֶם und בָּהֶן auf die Wallfahrten und „tröstlichen Verheissungen" oder „thatkräftigen Gottesworte" in v. 15 zu beziehen, ginge nicht an, wenn wirklich von diesen Dingen dort etwas zu lesen wäre. Mit Berücksichtigung der LXX, die zu Anfang περὶ αὐτῆς ἀνηγ-

γέλῃ σοι bietet, und leichten Änderungen in v. 16ᵇ, wie לְךָ לִבִּי für לְכֹל־ב, הָנֵחַ לְרוּחִי (Impera. Hiph. von נוח) für חַיֵּי רוּחִי הֵן und וְהַחֲלִימֵנִי für וְתַחֲ״, gewinnt Duhm den Text: אֲדֹנָי עָלֶיהָ יְחַוֶּה לְךָ לִבִּי הָנֵחַ לְרוּחִי וְהַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵינִי *Herr, darüber* scil. über die Betrübnis meiner Seele *gab Kunde Dir mein Herz,* was der Kranke nicht in Worten auszudrücken vermag, sagte die innere Sprache seines Herzens, die der Herzenskündiger wohl versteht, vgl. Ps 27 8 und bes. Rm 8 26: *Erquicke meinen Geist und lass mich genesen Und lass mich gesunden!* Diese Rekonstruktion giebt dem Text einen tiefen Sinn; nur klingen die beiden letzten Worte etwas tautologisch. **17** Die Worte von v. 17ᵃ fehlen in LXX, sicher mit Recht; denn sie greifen vor, ja bringen den Gedanken von der erzieherischen Bedeutung der Leiden herein, der im ganzen Gedicht nirgends anklingt. Sie scheinen eine witzige Randbemerkung zu sein, die sagen wollte, wie das Bittere (מַר) mit dem Heile den Platz wechselte (מַר von מור); Änderung des einen מר in הוּמַר (es wurde verändert, so Grätz) ist dann so wenig nötig, wie die Streichung des zweiten. **17ᵇ** *Und du bewahrtest meine Seele Vor der Grube des Verderbens; Denn du warfst hinter deinen Rücken Alle meine Sünden.* Für חָשַׁקְתָּ (du liebtest) l. nach LXX mit Houbigant u. a. חָשַׂכְתָּ, vgl. Hi 33 18, und für das singuläre בְּלִי (Vernichtung) mit Perles Anal. 30, Cheyne בְּלִיַּעַל, Verderben, vgl. Na 1 11. Da der Dichter auf seine Krankheit zurückblickt, von der er genesen ist (vgl. zu v. 9), sind die Perfekta nicht mit Duhm, der das Lied als Bittgebet des noch Kranken auffasst, in Imperative zu verwandeln und ist auch nicht וְעַתָּה für וְאַתָּה zu lesen; würde er erst noch um Heilung bitten, so müsste die Sündenvergebung vor der Bewahrung genannt sein. Warum die Masora hier גֵּוְךָ, und nicht גַּוְּךָ resp. גַּוֶּךָ, wie sonst in dieser Redensart vgl. I Reg 14 9 Hes 23 35 Neh 9 26, punktiert, ersieht man nicht.

Wenn man abgesehen von dem nicht sehr ansprechenden Anschluss von וְאַתָּה an v. 16, weshalb Duhm וְעַתָּה liest, noch einen Grund namhaft machen könnte, der die spätere Einschiebung von v. 16 erklärte, so würden die zwei Langzeilen v. 17ᵇ nicht schlecht auf עַל־מַר נַפְשִׁי (v. 15) folgen, das sich seinerseits unmittelbar an v. 14ᵇᵅ (לַמָּרוֹם) anreihen liesse. Es bildeten dann v. 14ᵃᵇᵅ 15ᵇᵝ 17ᵇ die vier Zeilen einer Strophe, und das ganze Gedicht zählte vier Vierzeiler; Duhm, der in diesen Versen nur v. 17ᵃ ausscheidet, erhält fünf und Cheyne vermutet, dass ursprünglich sechs Strophen da waren, da vor וְאַתָּה (v. 17ᵇ) vier Zeilen unleserlich geworden seien, von denen v. 17ᵃ noch einen Rest bilde.

18 Der Grund der Rettung: die Toten loben Gott nicht, und so hätte auch der Sänger unseres Liedes, dem die Teilnahme am Gottesdienste (vgl. v. 11) so wichtig war, in Scheol Jahwe nicht mehr preisen können; vgl. dieselbe Aussage Ps 6 6 30 10 88 11–13 115 17. Man sieht aus solchen Sätzen, die das Weiterleben nach dem Tode nicht leugnen, aber keine Verbindung der Toten in Scheol mit Gott annehmen, dass der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode noch nicht identisch ist mit Religion. לֹא gehört auch zu מָוֶת יְהַלְלֶךָּ; יְשַׂבְּרוּ kommt nur in späten Schriften vor, es ist das aram. סבר, hoffen; für אֶל־אֲמִתֶּךָ, das v. 19 wiederkehrt, während LXX im Ausdruck wechselt, wird אֶל־חַסְדֶּךָ zu vermuten sein, das auch Ps 88 12 mit „Treue“ parallel steht. *Die zur Grube Fahrenden* vgl. Ps 28 1 88 5 haben keinen Verkehr mit Gott, nichts mehr von seiner Huld und Gunst zu hoffen. **19** *Nur der Lebende* (חַי steht doppelt um des Nachdrucks willen) *der lobt dich, Wie ich heute* scil. heute

wieder, da ich genesen bin, und nicht (mit Duhm vgl. zu v. 9 und 17[b]): heute noch, da ich morgen vielleicht nicht mehr lebe; von einem Gott preisen in seiner Krankheit, wo die Thränen seine Worte erstickten, ist doch schwerlich die Rede. *Der Vater giebt den Söhnen Kunde Von deiner Treue,* gesund geworden und weiter lebend kann der Sänger seinen Kindern erzählen von der Treue Gottes, die er in der Rettung erfahren. יוֹדִיעַ mit לְ der Pers. und אֶל (= עַל) der Sache ist späte Konstruktion.

Der liturgische Zusatz **20** macht, die Erfahrung des Sängers auf die Gemeinde anwendend, die individuelle Dichtung zu einem Gemeindelied, wie die Plurale נְנַגֵּן und חַיֵּינוּ zeigen, denen gegenüber die Singularsuffixe nicht haltbar sind: für לְהוֹשִׁיעֵנִי ist לְהוֹשִׁיעֵנוּ und für וּנְגִינוֹתַי, das schwerlich nomen abstractum ist, וּנְגִינוֹת, eventuell (vgl. das folg. נ) וּנְגִינוֹתֵינוּ, zu lesen. Da לְ für sich in v. 20[a] nicht „ist bereit“ bedeuten kann, so wird vorn etwas abgebrochen sein, vielleicht חוּשׁ eile! oder קוּם mach dich auf! oder רְצֵה es gefalle dir! (Duhm), wenn nicht לְ zu tilgen und der Impera. zu lesen ist: *Jahwe, hilf uns! Und Saitenspiel werden wir spielen Alle Tage unseres Lebens Beim Hause Jahwes;* עַל *beim,* nicht *im* Hause Jahwes, da den Laien der Eintritt verboten ist.

δ) **21**f. Die Randbemerkung zu v. 5 nach II Reg 20 7f.: Anweisung des Arzneimittels und Überleitung zu der Erzählung vom Zeichen v. 7f. Über den medicinischen Gebrauch der Feigen vgl. zu II Reg 20 7; das Verbum מָרַח (in II Reg einfaches שִׂים) macht deutlich, dass nicht ein blosses Auflegen, sondern ein Aufstreichen der Feigenkuchen auf das Geschwür gemeint ist. Die dritte Person יִשְׂאוּ und יִמְרְחוּ verrät, dass es sich um eine nachträgliche Randglosse handelt, und der bei Jes sonst nicht erwähnte Tempelbesuch v. 22, dass der Nachtrag von II Reg abhängig ist. Der Text ist nicht anders (etwa mit Vav consec. in v. 21[b]) zu lesen; auch hat die Glosse nicht ursprünglich mehr enthalten, es wird nicht einmal bei der Versetzung an den Schluss des Cap. am Ende von v. 22 das selbstverständliche וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ abgefallen sein.

3) 39 1–8 Merodach-Baladans Gesandtschaft an Hiskia. Vgl. II Reg 20 12–19.

Nach der Bemerkung v. 1[b], dass die Gesandtschaft auf die Genesung Hiskias erfolgte, ist Cap. 39 die Fortsetzung der Erzählung in Cap. 38. Merodach-Baladan war 721—710 König von Babylon; erst 710 gelang es Sargon, ihn zu verjagen. Beim Tode Sargons 705 bemächtigte sich Merodach-Baladan noch einmal der verlorenen Herrschaft; aber sie war von kurzer Dauer, schon nach neun Monaten im Jahre 704 vertrieb ihn Sanherib nun definitiv. Die Gesandtschaft hatte offenbar politische Zwecke (: Verbindung mit Hiskia gegen Assur) und wird am besten in die elfjährige Regierungszeit verlegt und zwar in die Anfangsjahre, da sich Merodach gegen Sargon behauptet hatte und gegen neue Angriffe sicherstellen wollte. An solche politische Absichten denkt unser Erzähler nicht, wie auch der Chronist (II Chr 32 31) als Grund der Gesandtschaft die Nachfrage wegen des Wunders an der Sonnenuhr nennt. Auf alle Fälle aber, selbst wenn man die Gesandtschaft auf das Jahr 704 ansetzen wollte, gehören die Ereignisse von Cap. 38 und 39 vor den Sanheribzug Cap. 36f.

1 *In jener Zeit* wird durch v. 1[b], wo mit Reg und LXX כִּי שָׁמַע statt וַיִּשְׁמַע zu lesen ist, als die Zeit nach der Genesung Hiskias von der Krankheit (Cap. 38) bestimmt. Merodach-Baladan heisst hier Sohn Baladans, Meinhold möchte בַּלְאֲדָן lesen, um es mit Bel-iddina, wie auch ein babyl. König im

zwölften Jahrh. hiess, zusammenzustellen und von habal-iddina, dem zweiten Bestandteil im Namen des Königs, zu unterscheiden. Für סְפָרִים, Briefe l. mit Duhm und Cheyne סָרִיסִים *Eunuchen*, vgl. v. 7. Gesandte sind unentbehrlich und doch nicht so selbstverständlich, dass die Plur.-Suff. in v. 2 auf die Ungenannten, und nicht auf die Briefe, bezogen werden könnten. LXX hat doch wenigstens πρέσβεις neben die Briefe eingesetzt. Eunuchen dienen als Gesandte auch II Reg 18 17. **2** בֵּית נְכֹתֹה, *sein Schatzhaus*, ist das assyr. bît nakamâti, resp. nakawâti, wahrsch. nach dem Ḳerê von II Reg 20 13 נְכֹתוֹ (aus נְכוֹתָיו entstanden) zu lesen. In dem Schatzhaus eines orientalischen Königs dürfen neben Silber und Gold kostbare Spezereien und feine Öle nicht fehlen I Reg 10 10, da sie hohe Wertgegenstände repräsentieren. Das *Zeughaus* wird das „Libanonwaldhaus" sein vgl. 22 8.

3 4 Der Prophet geht zum König, wohl nicht erst nach der Abreise der Boten (vgl. das Imperf. מֵאַיִן יָבֹאוּ), auch nicht, um sich erst über dieselben und ihre Behandlung bei Hofe zu erkundigen, sondern um sich das bereits Bekannte vom König bestätigen zu lassen und um so besser mit seiner Weissagung daran anknüpfen zu können. Die erste Frage: Was haben diese Männer gesagt? wird als für die Anknüpfung der Weissagung gleichgiltig und daher nebensächlich vom Erzähler unbeantwortet gelassen, wenn nicht die Antwort, dass sie den König zu seiner Genesung beglückwünschten, ausgefallen ist. Hiskia nennt Babel ein fernes Land, nicht um von vornherein der bei Jesaja vermuteten Meinung, es handle sich um ein politisches Bündnis, entgegenzutreten; Hiskia erwartet keinen Vorwurf, ist sich auch keiner Sünde bewusst, sondern er fühlt sich durch die Gesandten aus dem fernen Lande in seiner Eitelkeit geschmeichelt, die ihn auch veranlasst hat, mit seinen Reichtümern zu prahlen und in seiner Freude den Fremden alle seine Schätze zu zeigen.

Die Weissagung **5—7** ist so ganz von Jesajas Art verschieden: kein Wort der Strafe an Hiskia über eine Versündigung, etwa seine Prahlerei oder seine Freundschaft mit den Fremden und keine Drohung mit den Assyrern, sondern in aller Gemütsruhe blos die Ankündigung, dass in künftigen Tagen einmal das Widerspiel der Gegenwart sich einstellen werde, nämlich dass die Schätze Jerusalems nach Babel (nicht nach Assur) weggeführt und davidische Prinzen im Palast des babylonischen Königs als Eunuchen dienen werden. Von der wirklichen, für die Gegenwart bedeutungsvollen Prophetie hat der Erzähler keine Kenntnis mehr; die Weissagung greift nicht ins Leben ein und hat mit ihm einen blos zufälligen, äusseren Zusammenhang, der Prophet ist ein „Kenner der Omina", ihre Deutung auf die ferne Zukunft lässt seine Zeitgenossen kalt (vgl. v. 8). **5** צְבָאוֹת ist auch hier Zusatz vgl. II Reg 20 16 und s. zu Jes 37 16. **6** Dem Omen der Gegenwart, dem מוֹפֵת, als welches der Prophet es versteht, dass der König den Babyloniern nichts von seinen Schätzen zu zeigen versäumte, entspricht aufs genauste die künftige Wirklichkeit, beachte bes. v. 6b (Duhm). **7** Auch dass babylonische Sarisim in die davidische Königsburg kamen, ist ein Omen: einst werden Davididen Sarisim im babylonischen Königspalaste sein. Der Verf. mag schon ähnliche Erzählungen gekannt haben, wie das Buch Dan vgl. Dan 1, bes. v. 3–5. אֲשֶׁר

תּוֹלִיד, schon grammatisch auffallend, ist mit Stade u. a. als unrichtige Glosse zu tilgen, die Hiskias Nachkommen auf seine Kinder limitieren und in den Worten eine Weissagung auf die von der Chronik (II 33 11) erzählte Wegführung Manasses nach Babel sehen wollte; dagegen ist die Änderung von מִמְּךָ in מִמֵּעֶיךָ (Gen 15 4 II Sam 7 12) unnötig.

8 *Gut,* nicht: gütig, nennt Hiskia Gottes Wort in orientalischer Frömmigkeit, der alles, was Gott anordnet und thut, recht ist und die sich voll Ergebung in Gottes Willen fügt. Noch schlimmer steht Hiskia in seinem Gleichmut bei unserm Erzähler da, wenn dieser wirklich die egoistische Überlegung (v. 8[b]) von ihm ausgesagt hat. Aber vielleicht ist die durch die neue Einleitung וַיֹּאמֶר auffallende Bemerkung der Zusatz eines Späteren, dem die beabsichtigte Rechtfertigung des königlichen טוֹב missglückte, da sie erst recht deutlich Hiskias Gleichgiltigkeit und unköniglichen Egoismus hervortreten lässt (vgl. Duhm, Meinhold).

Der geschichtliche Anhang Cap. 36—39 geht, abgesehen von den verschiedenen Einschaltungen, in seinen erzählenden Partien auf zwei Quellen zurück:

Die erste 36 1—37 9[bα] 37 38 handelt nur von dem Zuge Sanheribs gegen Jerusalem und seiner plötzlichen Heimkehr auf das Gerücht von Tirhakas Anmarsch.

Die zweite besteht aus drei Stücken a) 37 9[b]–21 33 35 36 Sanheribs Zug gegen Jerusalem und die Vernichtung der Assyrer durch die Pest, b) 38 1–5 Hiskias Krankheit und Genesung und c) 39 1–8 Merodach-Baladans Gesandtschaft an Hiskia. Über die Zusammengehörigkeit dieser Teile s. Vorbemerkung zu 38 1–5, sowie die Bezugnahme von 39 1 auf 38 1–5. Wenn die Quelle die Ereignisse in historischer Folge behandelte, so kann a) erst auf b) und c) gefolgt sein, vgl. die Vorbemerkung zu 39 1–8.

Dass der Erzähler der zweiten Quelle später als der der ersten gelebt hat, ergab sich bereits bei der Vergleichung der beiden Parallelstücke über Sanheribs Zug (s. S. 259), und auch der Charakter der beiden Stücke b) und c) wird niemand bewegen, den Verf. in eine frühe Zeit zu setzen. Die Auffassung vom Prophetentum, welche er vertritt, lässt erkennen, dass die ins öffentliche Leben tief einschneidende Thätigkeit der Propheten längst vergessen ist, sie gelten noch als wunderbare Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen, um den letztern z. B. die göttliche Erhörung ihrer Gebete anzukündigen oder die Omina, die in den geschichtlichen Begebenheiten für die künftigen Zeiten liegen, zu deuten. Dass auch die Exilierung nach Babel weit hinter diesem Verf. liegt, ergiebt sich aus dem Gleichmut, mit dem er von derselben redet; vgl. auch die gute deuteronomistische Censur, die Hiskia 38 3 erhält. Alles zusammen zwingt uns, die Entstehung in eine Zeit zu setzen, in der man bereits in den Prophetenschriften die Weissagung der einzelnen Ereignisse der Zukunft suchte (vgl. auch zu 37 35f.), die theologische Discussion mehr liebte als den politischen Kampf (37 20) und die Vergeltungslehre nicht nur streng, sondern auch mechanisch anwandte (vgl. Cap. 39 und die Darstellung vom Untergang der Assyrer vor Jerusalem nach dem Urbild des Gerichts über die Ägypter und mit dem Blick auf die einstige Vernichtung aller Heiden beim Zuge gegen Zion 37 35f.). So dürfte es eher zu früh als zu spät sein, wenn die Entstehung dieser Prophetengeschichte auf die Zeit nach Esra fixiert wird. So weit hinunter zu gehen empfiehlt sich auch dadurch, dass die ältere Parallelerzählung der ersten Quelle ebenfalls die Exilierung voraussetzt; denn der Verf. kennt das Buch Hes (vgl. 36 6), nennt die hebräische Sprache jüdisch (vgl. 36 11) und das Land der Deportierten ein fruchtbares Land (vgl. 36 17). Der Prophet empfängt eine Gesandtschaft, die ihn um Auskunft ersucht (37 1–9), wie Jeremia (vgl. auch Sach 7 2 3). Diese erste Quelle ist darum wohl um 500 v. Chr. abgefasst worden.

Die Kombination der beiden Quellen, deren keine mit den erzählenden Stücken innerhalb Cap. 1—35 ähnlicher Art ist, muss vor der Abfassung der Chronik erfolgt sein, die II 32 32 diese Erzählungen schon als Bestandteil des Buches der Könige

von Juda und Israel kennt. Aus II Reg sind die Capp. dann durch den Redaktor von Jes 1—39 entlehnt; vgl. den vom Redaktor von Reg stammenden Vers 36 1.

Von den Einschaltungen sind vor der Entlehnung aus II Reg, wahrscheinlich schon bei der Kombination der beiden Quellen, die Stücke: 37 22-29 das Lied auf Sanherib, 37 30-32 und 38 7 8 die beiden Hiskia gegebenen Zeichen, von denen die Chronik (II Chr 32 31) das letzte erwähnt, eingesetzt; dagegen sind erst nach der jesajanischen Redaktion 38 21 22, der Nachtrag aus dem zweiten Königsbuch, und 38 9-20, das in II Reg fehlende, jedenfalls sehr spät (s. S. 261 zu 38 9-20) entstandene Lied Hiskias, in den Text von Jes 1—39 eingefügt.

Bes. Literatur zu Cap. 36—39: Stade ZATW 1886, 172—186; Meinhold, Die Jesajaerzählungen 1898.

B. Der zweite Teil des Buches
Cap. 40—66.

I. Die Trostschrift des grossen Ungenannten aus den letzten Jahren des Exils
Cap. 40—55.

Ohne jede Aufschrift, aber durch den voraufgehenden historischen Abschluss hinlänglich als ein neuer Teil des Buches gekennzeichnet, beginnen hier die Worte jenes unbekannten Propheten, den man nicht mit Unrecht den Evangelisten des Alten Bundes genannt hat, des sog. Deuterojesaja (Cap. 40—55). Sie stellen ohne Frage einen Höhepunkt der alttestamentlichen Religion dar, sofern hier der Glaube und die Hoffnung eines von Gottes Hoheit und Heilsplan ergriffenen und begeisterten Propheten ihren grossartigen Ausdruck gefunden haben. Man könnte geneigt sein, die Capitel eine Zusammenfassung der prophetischen Theologie zu nennen; aber die Einheit ist mehr eine persönliche als eine systematische, d. h. sie liegt mehr darin, dass der Prophet seine Gefühle, seine religiöse Überzeugung, seine Anschauungen von Gott und dessen Willen mit Israel und der Völkerwelt, aussprechen will. Der Autor von Cap. 40—55 steht so in der Mitte zwischen den alten Propheten, die mit kräftig einschlagenden Worten in die Ereignisse und Verhältnisse ihrer Zeit eingriffen, und den späteren Theologen, denen die Belehrung und der Unterricht am Herzen lagen. Er hat direkt weder eine praktische, noch eine theoretische Absicht: Das erstere nicht, denn er ist nie als Volksredner aufgetreten und hat nie einzelne Ziele verfolgt; das letztere nicht, denn er will nicht unterrichten, noch in logisch genau an einander gereihten Abschnitten und in abgeschlossener Vollständigkeit den Inhalt des israelitischen Glaubens darstellen. Immerhin soll seiner Mittelstellung gemäss die Niederschrift zur Aufmunterung und zum Trost seiner Volksgenossen dienen und hofft er, dass den immer neuen Darlegungen und Beweisen seiner Überzeugung auch die Kraft innewohne, den Glauben und die Hoffnung der Leser zu beleben und zu befestigen. Dieser mehr lyrischen Art entspricht es, dass sich über die wirklichen Zustände und Verhältnisse seiner Zeit im Einzelnen so wenig Andeutungen finden und es daher schwer wird, die einzelnen Stücke genauer zu datieren. Im Grossen liegt ja wohl ein enger Zusammenhang vor mit der Geschichte seiner Tage; denn seine Überzeugung und Hoffnung haben durch die grossen Erfolge des Persers Cyrus ihre besondere Form erhalten, sind nur auf dem Hintergrunde dieser Ereignisse zu verstehen, aber er stellt nun das in seinem Innern Gewordene ohne neue Bezugnahme auf die besondere Lage dar,

dabei dasselbe Thema in immer neuen Wendungen und geistreicher Darstellung behandelnd.

Eine strenge logische Anordnung der jedenfalls nicht in einem Atemzuge geschriebenen Stücke ist nicht zu erwarten, darum aber auch die Entscheidung über die Zugehörigkeit einzelner Teile nicht leicht, auch kaum davon abhängig zu machen, ob immer ein enger Anschluss an die voraufgehenden und nachfolgenden Stücke vorliege. Immerhin fehlt es an einer überlegten Disposition im Grossen nicht (vgl. die Überschriften der Hauptabschnitte und die Vorbemerkungen zu diesen) und zeigen die Capitel auch eine gewisse schriftstellerische Abrundung; denn der Schluss von Cap. 55 kehrt zu dem Anfang Cap. 40 zurück, der in grossartiger und geistvoller Weise das Thema des Ganzen hinstellt. Über die kritischen Fragen in Betreff der Abtrennung von Cap. 49—55, sowie der Ausscheidung der Ebed-Jahwe-Lieder vgl. die Bemerkungen am Schlusse von Cap. 55.

Über die Zeit der Entstehung kann kein Zweifel sein. Die Capitel sind in den Jahren 546—539 entstanden, d. h. in der Zeit, die zwischen den ersten grossen Erfolgen Cyrus', der Besiegung des Lyderkönigs Crösus im Jahre 546 v. Chr., und seiner Eroberung Babels (539/538 v. Chr.) liegt.

I) 40 1—41 29 Der Anbruch der neuen Zeit und Jahwe, der unvergleichliche alleinige Gott, der sie herbeiführt.

a) 40 1–11 Die trostreiche Kunde von dem heilbringenden grossen Ereignis, das sich vorbereitet.

Diese einleitenden Worte künden den Inhalt der Trostschrift Cap. 40—55 in ausserordentlich wirkungsvoller Weise an: Voran steht gleichsam als Motto des Ganzen Gottes Aufforderung zu trösten, da jetzt der grosse Wendepunkt im Geschick seines Volkes gekommen ist (v. 1 2); dann hört der Prophet bereits Stimmen, die zur Vorbereitung aufrufen auf die herrliche Rückkehr der von Jahwe geführten Exulanten, deren vorderste Spitzen man bald von hohem Berge aus wird sehen können (v. 3 f. 9–10), Stimmen, die auch ihn selber ermuntern, die unvergängliche Wahrheit des Wortes Gottes zu predigen (v. 6–8).

Man kann die Stellung von v. 6–8, die die specielle Aufgabe des Propheten angeben, inmitten der zusammengehörenden Verse von der Heimkehr des Volkes und dem Sichtbarwerden seiner vordersten Reihen (v. 3 4 9–10) mit Rothstein erklärlich finden, die Beweglichkeit und Weite des menschlichen Verstandes kann wirklich ganz Disparates unter einen Begriff bringen; aber das Einfachste und Natürlichste ist es, mit Duhm und Cheyne v. 6–8 herauszunehmen und hinter v. 11 zu setzen, wo sie dann die trefflichste Fortsetzung in der Schilderung des unvergleichlichen Gottes erhalten, dessen wahres Wort der Prophet zu predigen hat (v. 8), und von wo sie zunächst wegen des gleichen Anfangs in die Nähe von v. 3 an den Rand, dann im fortlaufenden Text hinter v. 3 f. (5) zu stehen kamen.

Diese dem Gedankengang sehr zu statten kommende Änderung wird durch die metrische Form bestätigt: v. 1–4 9–11 sind vier Vierzeiler im sog. Ḳina-Metrum (s. zu 1 21), während das Tetrastich v. 6–8 in der Mitte halbierte Zeilen aufweist. Man könnte diese Abwechslung im Metrum nur für beabsichtigt ansehen, wenn man sich den Zusammenhang erschweren wollte.

α) 40 1-4 (5) 9–11 Die Ankündigung der neuen Zeit.

1 2 Die erste Strophe: Jetzt ist Jahwes Volk zu trösten, denn die Zeit der Strafe ist vorbei. **1** נַחֲמוּ ist wiederholt, um das Unerhörte der Aufforderung als wirklich gewollt zu bezeichnen: *Tröstet,* meint nicht mich misszuverstehen: *tröstet mein Volk!* Solche emphatische Wiederholung ist besonders bei unserm Verf. beliebt vgl. 43 11 25 48 15 51 9 12 17 52 1. Aufgefordert sind mit dem Propheten alle, die irgend die Fähigkeit zu trösten haben; es klagen so viele (v. 27), aber jetzt ist die Zeit, Mut und Hoffnung zu haben, zu ermuntern

und zu trösten. Auch die Suffixe dienen, den Mut zu beleben: Jahwe ist doch *euer* Gott und will zeigen, dass er es ist und ihr *sein* Volk seid. יֹאמַר *er spricht* scil. jetzt (nicht: in der Zukunft), jetzt in einem fort, das Imperf. hat die Bedeutung des Partic. (vgl. קוֹרֵא v. 3); das Perf. wäre nicht gut und wenn man י als Dittographie des letzten י von עַמִּי ansehen möchte (vgl. aber v. 25 41 21), so müsste man אָמַר lesen. Jahwe redet jetzt in den Ereignissen, die sich vollziehen, in den Siegen, die Cyrus bereits davongetragen und die ihm noch bevorstehen; aus ihnen kann jeder, wie der Prophet, Jahwes Stimme vernehmen. **2** Jerusalem und Jahwes Volk gehören für die Zeit des Heiles zusammen (vgl. auch 52 9), darum tritt jetzt Jerusalem ein für das Volk, dort konzentriert sich die herrliche Zukunft, Jerusalem ist die Heimat und der Inbegriff des gesamten Volkes; jetzt zwar ist es noch in verzweifelter Lage und kann von dem Glück und der hohen Bedeutung, die es haben soll, noch nichts sehen, darum bedarf es herzlicher Ermunterung, vgl. Gen 34 3 50 21 zu דַּבֵּר עַל־לֵב. Diese aber ist jetzt vollauf begründet: *es hat seine Dienstzeit vollendet*, l. מִלְּאָה (vgl. Gen 29 27), da צָבָא, das abgesehen von der zweifelhaften Stelle Dan 8 12 immer Mascul. ist, nicht Subj. sein kann (s. ZATW 1895, 319). Zu der Bedeutung harter Dienst, Mühsal für צָבָא, eigentlich Kriegsdienst, vgl. Hi 7 1; die Änderung Cheynes in עַצְּבָהּ „ihr Schmerz" ist doch so unnötig, wie seine Lesung des ganzen Stichos: כִּי הִשְׁלִים עַצְּבָהּ כִּי הִשְׁבִּית עֲבֹדָתָהּ = „dass er (nämlich Jahwe) ihrer Pein ein Ende, dass er ihren Dienst aufhören machte", und wie die Vermutung שִׁלֻּמִים „Vergeltung" für כִּפְלַיִם. *Abbezahlt ist seine Schuld*, כִּי fehlt mit Recht in LXX; zu der Bedeutung von נִרְצָה, das als Partic. Niph. נִרְצָה wegen des mascul. עָוֹן zu punktieren ist, vgl. Kal und Hiph. in Lev 26 34 43. Das Sätzchen erklärt, warum Jerusalem eine harte Dienstzeit auferlegt war vgl. 50 1b. Die letzte Zeile ist zu lang, das מִיַּד יְהוָה in der Rede Jahwes auffallend, es scheint daher zur Erklärung aus 51 17 eingetragen; dagegen ist an כִּפְלַיִם kein Anstoss zu nehmen: *Doppeltes* scil. doppelte Strafe hat es empfangen, so beurteilt jetzt Jahwe, da er die neue Zeit herbeiführen will, die Leiden seines Volkes: die Jer 16 18 ausgesprochene Drohung ist jetzt erfüllt. Die beiden כִּי zu Anfang der beiden letzten Zeilen sind koordiniert, sie leiten die indirekte Rede ein.

3 4 Die zweite Strophe: Schon hört man den Ruf, dem nach Jerusalem ziehenden Jahwe die Bahn zu bereiten. Wie den Königen und Vornehmen Boten vorangehen, um die Bahn frei zu machen (vgl. I Reg 18 46), wie die Wege zum Empfange des Königs in Stand gesetzt werden (vgl. Mk 11 8), so vernimmt der Prophet schon eine Stimme, die ebenso Jahwes Heranzug vorangeht. Wer ruft, ist nicht gesagt, jedenfalls nicht Jahwe (vgl. לֵאלֹהֵינוּ), auch nicht Menschen, die nur Menschen, welche unfähig sind, die gegebenen Befehle auszuführen, aufrufen könnten. Ob der Prophet an höhere Wesen aus der Umgebung Gottes (vgl. 6 3) denkt, die einander gegenseitig auffordern, die auch dazu im Stande sind, die geforderte Wegräumung der Hindernisse zu besorgen, ist fraglich. Schwerlich aber sind die Worte von der Wegbereitung trotz manchen Späteren (vgl. 11 15 f. 19 23 35 8 62 10 Ps Sal 11 1-8) in eigentlichem Sinne, sondern bildlich zu fassen von der Umgestaltung der geschichtlichen Verhältnisse (vgl. Hag 2 22 Sach 4 7). Um diese durchzusetzen und alles für den Einzug Jahwes

und die Herrlichkeit Zions zu ordnen, sind wohl die Unsichtbaren am Werk; diese Ereignisse sprechen deutlich für jeden, der hören kann, und ihrer Sprache, der der Prophet mit Staunen lauscht, Gehör zu schenken, fordert er seine Volksgenossen auf: קוֹל קוֹרֵא „Stimme eines Rufenden", Stat.-constr.-Verbindung = *horch! man ruft.* בַּמִּדְבָּר gehört, wie das parallele (allerdings in LXX fehlende) בָּעֲרָבָה zeigt, zum Folgenden trotz der Anwendung auf Johannes den Täufer in Mk 1 3 Mt 3 3 Lk 3 4 Joh 1 23. *Wüste* und *Steppe* sind nicht auf besondere Gegenden, die diese Namen κατ᾽ ἐξοχήν trugen, etwa die Wüste Judas und die Steppe des Jordanthales, zu deuten, sondern gehören zum ganzen Bilde: Wo bis jetzt kein Weg war, wird ein Jahweweg gebahnt, bereitet die neue Zeit sich wundebar vor. 3[b] ist der erste Halbvers so kurz, dass vielleicht יַשְּׁרוּ doppelt zu lesen ist. 4 bleibt im Bilde: Berg und Thal (גַּיְא, im stat. constr. גֵּיא), הֶעָקֹב, hier als das Höckerige gefasst, was es sonst nirgends bedeutet, und daher wohl wegen 42 16 mit Oort in עָקֹשׁ zu ändern, *das Holprichte,* und die רְכָסִים, ἅπ. λεγ. wohl: *das rauhe, zerklüftete Terrain,* werden zu einer Ebene d. h. alle Hindernisse schwinden. Der Vers ist wegen וְהָיָה wohl nicht mehr als Befehl, sondern als Aussage des קוֹרֵא zu verstehen, und um des Metrums willen wird man ebenfalls mit Duhm die beiden Hemistiche von v. 4[a] umstellen. Um eine ethische Vorbereitung auf das Kommen Gottes handelt es sich hier überall nicht; zu einer solchen fehlt den Menschen die Macht, die ethische Umwandlung ist Gottes Werk nach Jer 31 33 34.

5 ist später hinzugefügt, als v. 6–8 bereits v. 4 von seiner Fortsetzung, v. 9–11, trennten und v. 3f. eines Abschlusses bedurfte (Duhm, Cheyne). Dass v. 5 Glosse ist, verrät ferner der allgemeine Ausdruck (ganz verschieden von der anschaulichen Darstellung von v. 3f. und 9–11), die Härte des Zusammentreffens von כָּל־בָּשָׂר in v. 5 und in v. 6 und der unserm Verf. fremde Schluss: denn Jahwes Mund hat es gesprochen vgl. 1 20 (Duhm). Die Glosse ist kaum mit LXX nach 52 10 dahin zu ändern, dass man יִשְׁעוֹ, sein Heil, für יַחְדָּו liest (so auch Rothstein, der ausserdem כָּל־בָּשָׂר samt dem Schlusssatz weglässt und den so verstümmelten v. 5 als vierte Zeile zu den durch Auslassung von יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה v. 3 und וְכָל־הַר v. 4 und durch Nichtberechnung des als Vorschlag betrachteten קוֹל קוֹרֵא v. 3 auf drei Zeilen reduzierten Versen 3 und 4 zieht). **6—8** s. nach v. 11.

9 Die dritte Strophe: Aufforderung an die Boten Jerusalems, diesem und den judäischen Städten die frohe Kunde von dem Kommen Jahwes zu bringen. Der Anschluss an v. 3f. ist der engste: dort die Wegbereitung, hier der Heranzug. Zu dem sogenannten dativus ethicus in עֲלִי־לָךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s. In der Stat.-constr.-Verbindung מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן könnte צִיּוֹן dem Sinne nach appositionell zu fassen sein = die Freudenbotin Zion, wie in בְּתוּלַת־צִיּוֹן oder אֶרֶץ יְהוּדָה; aber es ist auch nicht bloss formale, sondern wirkliche Unterordnung möglich = *Freudenbotin Zions.* Letztere Fassung wird durch die Stelle 52 7f., die am Ende der Schrift auf 40 9 zurücksieht und unsern Ausdruck erklärt (vgl. auch 41 27), sowie durch den Zusammenhang empfohlen; מְבַשֶּׂרֶת ist dann substantiviertes Femininparticip mit Kollektivbedeutung = מְבַשְּׂרִים, wie יוֹשֶׁבֶת die Einwohner 12 6, גּוֹלָה die Exulanten etc. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 122 s. Demnach fordert der Prophet, der v. 9 spricht, nicht das verzagte (v. 2) Jerusalem selber, sondern seine Boten auf, auf einen hohen Berg zu steigen, um Ausschau zu halten (vgl. 52 8: Zions Späher) und dann eiligst

sich aufzumachen, dass sie dem verzagten Zion die frohe Botschaft mit lauter Stimme melden und auch in die judäischen Provinzialstädte tragen. Von der dritten Zeile ist bloss der Anfang: הָרִימִי אַל־תִּירָאִי, *rufe laut, ohne Furcht,* erhalten; DUHM vermutet nach 52 7 etwa den Ausfall von הַשְׁמִיעִי שָׁלוֹם, vielleicht ist aber das an den Anfang von v. 10 (s. dort) geratene הִנֵּה אֲדֹנָי *Der Herr ist da!* der ursprüngliche Schluss der Zeile. BUDDE und ROTHSTEIN wollen dem Metrum durch Tilgung von מְבַשֶּׂרֶת יְרוּשָׁלָם helfen, haben jedoch dann nur drei Zeilen für die Strophe.

10 11 Die vierte Strophe: Der Prophet redet auch hier, wie v. 9, und schildert den Heranzug des von den Boten bereits angekündigten Gottes. **10**[a] ist zu lang für die erste Zeile, DUHM und CHEYNE entfernen אֲדֹנָי als in den Text geratenes Ḳĕrē für das folgende יְהוִה; nehmen wir die beiden ersten Worte als Rest der dritten Strophe (s. v. 9), so empfiehlt sich יהוה in הִנֵּה zu ändern: *Siehe, er kommt in Macht,* l. בְּחֹזֶק mit LXX u. a. für בְּחָזָק, da das sogenannte בְּ essentiae mehr die Eigenschaft, als die hier wichtigere Entfaltung derselben hervorhebt. *Sein Arm übt ihm Herrschaft* d. h. er ruht jetzt nicht mehr, er besiegt die Feinde und schafft Erlösung seinem Volke in herrlicher Gottesthat vgl. 51 9 53 1. Wie ein siegreicher Heerführer zieht er nicht leer ein, er bringt (לְפָנָיו und אִתּוֹ) mit, was den Ertrag seines Feldzugs ausmacht; פְּעֻלָּה ist synonym mit שָׂכָר der Ertrag der Arbeit, mit beidem ist wohl das Heil gemeint (vgl. 62 11), das seinem Volke nun zuteil wird. **11** Zugleich aber sorgt er schon bei der Sammlung und auf dem Heranzuge liebreich für sein Volk, wie ein Hirt für die Schafe (vgl. Jer 31 10 Hes 34 11–16). Die erste Zeile schliesst mit יְקַבֵּץ, dessen Objekt עֶדְרוֹ ist; daher hat man בִּזְרֹעוֹ mit *mit* (nicht: *in*) *seinem Arm* zu übersetzen. Das וּ von וּבְחֵיקוֹ gehört vor טְלָאִים: *Und die Lämmer trägt er in seinem Busen, die Mutterschafe führt er sachte* (vgl. Gen 33 13). So BUDDE, DUHM, CHEYNE. In dieser Zurückführung des Volkes durch Jahwe ist für Dtjes das ganze Heil beschlossen; denn sie ist der Beginn der neuen Zeit.

β) 40 6–8 Des Propheten Aufgabe, von der Nichtigkeit alles Irdischen und der Ewigkeit des Wortes Jahwes zu predigen. Vgl. Vorbem. zu v. 1.

6 Wieder, wie v. 3, hört der Prophet einen Ruf aus unsichtbarem Mund (vgl. zu v. 3), der ihm den besonderen Auftrag erteilt zu predigen; darauf frägt der Prophet, was er zu predigen habe, für das unverständliche וְאָמַר hat man mit LXX und den meisten Neueren וָאֹמַר *Da sagte ich: was soll ich predigen?* zu lesen. Das grossartige Thema seiner Verkündigung, das ihm gleichfalls gegeben wird, ist v. 6[b]–8: Die Vergänglichkeit *alles Fleisches* d. h. alles Irdischen, zumal aller Weltmächte vgl. 31 3, und die Ewigkeit des Wortes Jahwes (v. 8[b]). Alles Irdische vergeht wie Gras und wie die Blumen des Feldes *all' seine Stärke,* l. mit PERLES, CHEYNE וְכָל־חָסְנוֹ für חַסְדּוֹ, da die gewöhnlich angenommene Bedeutung Huldreiz, Grazie nicht nachweisbar ist und, wie die Konjekturen הוֹדוֹ, הֲדָרוֹ *seine Pracht* (LXX: δόξα vgl. I Pt 1 24), einen weniger guten Sinn giebt. **7** Die Hinfälligkeit auch des Stärksten auf Erden schildert v. 7[a]. Gerade wie die Blumen und das Gras vor dem versengenden Ostwind verdorren

(vgl. v. 24), so verwelkt die Macht der Chaldäer, wie einst die der Assyrer, wenn Jahwes Odem darüber fährt; vgl. auch 31 3. Die letzten drei Worte v. 7[b]: „fürwahr, Gras ist das Volk“ sind in jeder Hinsicht störend: sie passen nicht ins Metrum, verderben in kleinlicher Weise, als ob noch eine Erklärung für הָצִיר nachgebracht werden müsste, die poetische Darstellung und schränken den Sinn von כָּל־הַבָּשָׂר sehr zum Schaden des Sinnes auf הָעָם das Volk (was für eines? das jüdische? oder das Menschenvolk?) ein. Die Worte sind dem Kontexte fremd, vielleicht der Stossseufzer eines Zeitgenossen des Apokalyptikers von Cap. 24—27 (Duhm). In LXX fehlt der ganze Vers, die Gleichheit von v. 7[aα] mit v. 8[a] erklärt das Versehen. **8** Noch einmal wird die Hinfälligkeit des Irdischen, das jetzt nur noch Gras und Blume genannt wird, wiederholt, um dagegen die Ewigkeit des Wortes Jahwes um so wirkungsvoller hervorzuheben. *Jahwes Wort* ist das Wort der Propheten, hier bes. nach der Seite der Verkündigung des Weltplanes, weniger nach seinen Forderungen gedacht: dieser Weltplan Jahwes verwirklicht sich; die grossen Ereignisse zeigen, dass die neue Zeit kommt, und dies hat der Prophet seinem Volke zu deuten.

Über 40 1-11 vgl. Rothstein StK 1899, 1—36, zu 40 9-11 Budde ZATW 1891, 235.

9—11 s. S. 271f.

b) 40 12–31 Jahwes Erhabenheit über alle Welt.

Der Abschnitt 40 12–31, die erste Ausführung über das dem Propheten gegebene Thema (v. 6–8), zerfällt in vier Absätze v. 12–16. v. 17–20, v. 21–26 und v. 27–31. Die absolute Überlegenheit Jahwes lässt die Menschen erst recht ihre ganze Nichtigkeit erkennen, ist aber darum gerade die nie versiegende Quelle von Kraft und Mut für die, welche auf ihn harren: Das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit.

α) **40** 12–16 Jahwes unvergleichliche Macht und Weisheit und die Unzulänglichkeit auch des grössten Opfers. Drei Fünfzeiler, d. h. Strophen, bestehend aus je einem Distichon und einem Tristichon vgl. Ps 68 und 99, sowie die ähnlich gebauten Pss 30 und 87.

12 Jahwes Erhabenheit in der Natur. Die pathetischen Fragen, die auf eine Vergleichung der Menschen mit Gott abzielen, wollen besagen: *wer hätte messen, bestimmen . . . können?* Was Jahwe gethan hat, ist den Menschen unmöglich, ihre winzigen Mittel reichen von ferne nicht hin; niemand ausser Jahwe ist dazu im Stande. Die Verba weisen auf die Weltschöpfung, auf die genaue Abgrenzung von Meer und Festland, von Himmel und Erde, hin vgl. Hi 28 25f. כָּל ist Perf. von כול *fassen*, שָׁלִישׁ bezeichnet ein Hohlmass, wahrscheinlich ist das einzig mit dem Artikel versehene הָאָרֶץ, das metrisch und sachlich zu entbehren ist, Glossem und עֲפַר stat. absol. zu lesen. פֶּלֶס wird im Unterschied von מֹאזְנַיִם die Setzwage sein vgl. Prv 16 11 JSir 42 4.

13 14 Jahwes Allweisheit; seinen Plan, nach welchem er die Geschichte leitet, hat er allein gefasst und er braucht keinen Ratgeber, um den rechten Weg zu finden. Die „klugen“ Menschen können ruhig ihre Räte, wie die Weltgeschichte gehen sollte, für sich behalten. **13** תִּכֵּן *bestimmen*, v. 12 in physischem, hier in übertragenem Sinne = *bestimmend einwirken, die Richtung geben* (nicht: = ermessen); רוּחַ = νοῦς (LXX), das, was bei Menschen לֵב genannt wird. In alter Zeit ist Jahwe רוּחַ (vgl. 31 3), hier besitzt er רוּחַ. יוֹדִיעֶנּוּ

ist Relativsatz zu אִישׁ עֲצָתוֹ. **14** אֹרַח מִשְׁפָּט ist nicht: der Weg des Gerichts, sondern, parallel zu דֶּרֶךְ תְּבוּנוֹת: der rechte Weg, scil. die richtige Leitung der Weltgeschichte. וַיְלַמְּדֵהוּ דַעַת, das in LXX fehlt, ist eine Glosse, die unliebsam וילמדהו wiederholt und die parallelen Glieder trennt.

15 16 Jahwes Grösse und Kraft; für sie bedeuten die Völker nicht mehr als ein Tropfen am Eimer oder ein Stäubchen an der Wagschale, die beide für das Gewicht nicht in Betracht fallen. **15** מַר *Tropfen* ist ἅπ. λεγ.; מִדְּלִי bedeutet *am Eimer, vom Eimer herunter hangend,* nicht: aus dem Eimer, zu דְלִי vgl. Num 24 7; שַׁחַק *Staub* findet sich auch JSir 42 4. אִיִּים, in Dtjes sehr beliebt, sind eigentl. die Inselländer, die Länder am Meer, bezeichnen aber leicht die Länder überhaupt. Jahwe *hebt sie*, scil. wenn er wollte, also: kann sie heben, *wie ein Sandkorn;* möglich ist, dass יִטּוֹל von נָטַל in intransit. Bedeutung: schwer sein, wiegen, zu lesen ist: *die Inselländer wiegen nicht mehr als ein Sandkorn* (Buhl). **16** Opfer, wie sie der Würde dieses erhabenen Gottes entsprechen, können niemals gebracht werden. Für Dtjes sind die Opfer zu Symbolen geworden; er teilt also die alte Ansicht (vgl. Gen 8 21 I Sam 26 19) auch nicht mehr, aber statt wie die alten Propheten konsequent gegen die Opfer Opposition zu machen (vgl. zu 1 10–17), deutet er sie um, und so bemüht man sich später um die Darstellungsform, die Symbole, und begnügt sich mit ihnen, statt sich, wie die alten Propheten, um das, was den Symbolen erst Wert verliehe, zu bekümmern. Die „poetische“ Umdeutung führt, wie die „Pietät“ gegen die traditionellen Formen, leicht dazu, dass man schliesslich statt des Kernes die leere hohle Schale behält.

β) 40 17–20 Für den erhabenen Gott giebt es kein Bildnis. Mit Oort, Duhm, Cheyne sind 41 6 7 zu 40 17–20 zu nehmen und zwar zwischen 40 19 und 20 zu setzen; denn während sie in Cap. 41 dem Zusammenhang fremd sind, füllen sie in Cap. 40 eine längst bemerkte Lücke. Durch ihre Herübernahme erhält man für den Abschnitt vier Doppeldisticha. Der Abschnitt ist ausserdem bemerkenswert als der erste in der Reihe der Angriffe auf die Verehrung Gottes im Bilde, s. 44 9–20 45 20 46 1 2 5–7 (vgl. zu diesen Stellen), ferner Hab 2 18f. Jer 10 1–9 Ps 115 4–7 Bar 6. Dabei wendet sich Dtjes nicht so sehr an die Bilderdiener unter den Juden und Babylonier, als an die Menschheit überhaupt; darum vermeidet er den Gebrauch des Eigennamens Jahwe und betont mit der Bezeichnung אֵל Gottes Unterschied von der Menschheit und der ganzen Sinnenwelt (31 3). Übrigens ist es kein Zweifel, dass es für den Verf. nur einen Gott giebt; der Bilderdienst erscheint ihm als ein allgemein menschlicher Irrtum in der Verehrung dieses einen Gottes, ein Irrtum, den er besonders in der Heidenwelt kräftig vertreten sieht.

17 Die Ausdrücke אַיִן, אֶפֶס und תֹּהוּ zur Bezeichnung des Nichtigen und Wesenlosen sind dem Verf. besonders beliebt. Das מִן vor אֶפֶס ist partitiv zu fassen: zum Nichts, zum Nichtsein gehörig, ein Stück davon. **18** Das וְ stellt den neuen Gedanken der Aussage von v. 17 entgegen: Wenn Nationen vor ihm wie nichts sind, wie kommt ihr dann noch dazu, ihm etwas zu vergleichen und etwas als ihm ähnlich hinzustellen, eine Abbildung, ein „Konterfei“, von ihm zu machen?

19 Der Einwand, den man auf die Frage v. 18 erheben könnte, wird schon durch den Bericht über die Fabrikation der Gottesbilder genügend zurückgewiesen: הַפֶּסֶל *das Bild* (urspr. = Schnitzbild, dann überhaupt: ein geformtes Bild, hier nach dem Zusammenhang: ein gegossenes Gottesbild), das einer

nennen könnte — *gegossen hat es ein Künstler Und ein Goldschmied* vgl. Jdc 17 4 *mit Gold überzogen.* Zu dem goldenen Überzug der aus Erz gegossenen Bilder vgl. 30 22. Die Unübersetzbarkeit von v. 19^{b} sieht auch Kittel ein, aber sein יִצְרֹף בּוֹ für צֹרֵף: „er schmilzt daran silberne Ketten, um es zu befestigen" hat auch die Bedeutung von צָרַף, das nirgends = „löten", sondern nur = „läutern", „Goldschmiedarbeit verrichten" ist, gegen sich. Da zudem das Sätzchen in LXX fehlt, ist es als Variante entweder zu v. $19^{a\beta}$, oder zu 41 $7^{b\beta}$, dem es inhaltlich parallel ist, zu betrachten. Die weitere Arbeit bei der Herstellung eines Gussbildes fehlt jetzt in Cap. 40, v. 20 redet von einem Bilde aus Holz. Die Lücke füllen die in Cap. 41 ganz verlorenen (s. dort) Verse 41 6 7. Allerdings wird dann die Herstellung des gegossenen Bildes ausführlicher geschildert, als die des hölzernen; aber zum Ersatz findet 44 9–20 das umgekehrte Verhältnis statt (doch vgl. noch zu 40 20). Hier gewinnen auch אִישׁ und רֵעֵהוּ von **41 6** einen Sinn, es sind der Künstler und der Goldschmied von 40 19, die einander helfen und zur Arbeit ermuntern.

41 7 geht etwas genauer auf die bereits 40 19 41 6 allgemein geschilderte Arbeit ein und zeigt, wie das Produkt von Hand zu Hand geht, bis es fertig ist. Der Goldschmied heisst im zweiten Stichos מַחֲלִיק פַּטִּישׁ *der Hammerglätter,* der das Goldblech mit einem Hammer glatt an den vom Giesser erhaltenen Kern anschlägt. Von ihm geht das Bild zum הוֹלֶם פָּעַם (zu der Tonzurückziehung vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 29f), unter dem man gewöhnlich den Ambosschläger, aber vielleicht besser mit Targ. den Klöpfelschläger versteht, welcher „die letzte feine Arbeit des Modellierens verrichtet" (Duhm). Dieser hat schliesslich auch die Ränder der Goldplatten zu verlöten, und wenn er sich sagen kann, dass die Lötung gut ist, das fertige Gottesbild mit Nägeln auf dem Postament zu befestigen. לֹא יִמּוֹט, das ohne וְ, eng angeschlossen, sich auf das Subj. von יְחַזְּקֵהוּ bezöge, ist nach 40 20 als erklärende Glosse hinzugefügt (Duhm, Cheyne).

20 Die Entstehung eines hölzernen Gottesbildes. Der Anfang, den man gewöhnlich übersetzt: „wer arm ist an zu Widmendem", „wer nicht viel aufzuwenden hat" (aber der „Arme" kann sich ja doch einen weisen Künstler aussuchen), ist verdorbener Text. Duhm denkt an הַמְסֻכָּן תְּמוּנָה oder הַמְּסַכֵּן (abzuleiten von סַכִּין oder שַׂכִּין, Messer): Der ein Bildnis schnitzt; Zimmern Zeitschr. f. Assyr. 1894, 111f. stellt הַמְסֻכָּן mit dem assyr. *mūsukkānu,* Palme, zusammen, wie schon Hieronymus bemerkte, *amsuchan* sei eine haltbare Holzart; Cheyne vermutet nach 44 14 zwei Baumnamen: שרבן (= Scherbinbaum) für מסכן, und תִּדְהָר (Ulme? s. 41 19) für תרומה, und stellt diese Namen hinter יִבְחָר. Sicherheit ist nicht zu gewinnen. Bei der letzten Annahme muss man, wie Cheyne auch thut, den rein in Imperfekten, die durch kein Perf. zu Anfang in die Sphäre der Vergangenheit gerückt sind, schildernden Vers, als späteren Einsatz erklären. לֹא יִמּוֹט ist Relativsatz zu פֶּסֶל und hier durchaus am Platz: ein Gottesbild herzustellen, *das nicht wackelt.* In diesem Worte, wie in dem יחזקהו 41 7^{b} verglichen mit חזק und ויחזק 41 6 7^{a}, klingt doch schon der Spott über den Bilderdienst durch, stärker macht er sich 44 9–20 geltend.

γ) **40** 21–26 Gottes unbedingte Macht über Welt und Menschen. Sechs Doppeldistichen: v. 21, v. 22, v. 23 $24^{a\alpha}$, v. $24^{a\beta b}$, v. 25 $26^{a\alpha}$, v. $26^{a\beta b}$. Auch in

diesem Abschnitt redet der Verf. nicht so sehr zu den Israeliten, als zu den Menschen überhaupt. Sie alle sollten in den Werken der Schöpfung und in den Thaten der Geschichte die Grösse Gottes erkennen. Man spürt es ordentlich den Worten des Verf.s ab, welche Freude ihn erfüllt, dass er im Buch der Natur und Geschichte zu lesen gelernt hat. Er sieht jetzt in demselben die Herrlichkeit seines Gottes so klar, dass er sich darüber wundert, dass die Menschen nicht alle von Anfang der Welt an, diese Erkenntnis gewonnen haben. Dabei denkt er allerdings nicht daran, dass ihm schon vorher die Einheit Gottes und die Wahrheit seines Wortes d. h. seines Planes (s. v. 8) gewiss waren und dass diese Gewissheit erst ihn befähigte, den einen Gott auch in der Betrachtung der Natur und der Weltgeschichte zu finden.

21 Aus eigener Erkenntnis oder denn doch von andern, die ihnen die Augen öffneten, belehrt könnten alle Menschen Gott kennen, und zwar *von Anfang an,* d. h. natürlich: von Anfang der Welt an. Dass dies der Sinn ist, beweisen 41 4 und das parallele מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ, das nur „die Grundfesten der Erde“ bedeuten könnte und daher verdorben sein muss aus: מִיסְּדוֹת הָאָרֶץ *von der Gründung der Erde her* (Duhm, Cheyne). **22** In Participien, die in solchen Beschreibungen beliebt sind, wird nun die Grösse Gottes geschildert: *Er thront über dem Erdenrund* d. h. der vom Horizont abgegrenzten, resp. vom Meere umgebenen Erdscheibe vgl. Hi 26 10, und zwar so hoch, dass die Menschen *wie Heuschrecken* sind (zu dieser sprichwörtlichen Redensart vgl. Num 13 13). דֹּק ἅπ. λεγ. wird als dünnes Tuch, als Flortuch erklärt; aber die alten Übersetzungen (ausser LXX, die andern Text vor sich hatte) haben דק von דַּק v. 15 nicht unterschieden. Auch die Vorstellung vom Ausbreiten des Himmels als eines Flortuches, so poetisch sie uns vorkommt, ist der Fortsetzung nicht parallel. Es ist daher nach LXX (ὡς καμάραν) mit Klostermann, Cheyne zu lesen: כְּרָקַע, ohne Artikel, wie auch כָּאֹהֶל, *er breitet wie eine Feste* (wie eine feste Fläche, רָקִיעַ ist hier noch nicht term. techn. im Sinn von Gen 1), *den Himmel aus Und spannt ihn aus wie ein Zelt zum Wohnen.* מַתַּח ist ἅπ. λεγ.; die Änderung von כְּרָקַע in כַּדֹּק erklärt sich leicht aus der Zeit, da רקיע fester technischer Begriff für das Firmament geworden war, vgl. auch Hes 1 22. **23** f. Jahwes Grösse in der Geschichte. Die Beispiele erinnern den Erlebnissen des Verf.s gemäss an den Sturz gewaltiger Herrscher durch Cyrus. **24** vergleicht die Raschheit ihres Sturzes mit dem raschen Verwelken der Pflanzen (vgl. v. 7), die kaum gepflanzt, vor dem Windhauch verdorren und verdorrt zerstieben. שֹׁרֵשׁ ist denominat. Pō. = *wurzeln* s. Ges.-Kautzsch[26] § 55b; גֶּזַע vom Stamm einer Pflanze auch 11 1. **25** Auf Grund der Darlegung von v. 21–24 nun dieselbe Frage, wie v. 18 nach v. 17, und wie dort eingeleitet mit וְ (LXX gut: νῦν οὖν). קָדוֹשׁ, ohne Artikel und ohne ein abhängiges Nomen, ist als Eigenname und in dem Sinne von אֵל (v. 18) gebraucht, so nur noch Hab 3 3 (parallel zu אֱלוֹהַּ) und Hi 6 10. יֹאמַר *er spricht,* wie v. 1, in einem fort für den, der die Wunder der Schöpfung, zumal den Sternenhimmel über uns, betrachtet und bedenkt. Dahin weist daher auch **26** die Menschen. אֵלֶּה meint die Sterne, von denen nachher die Rede ist. בָּרָא (bei Dtjes beliebt) ist auch an unserer Stelle, die neben Dtn 4 32 zu den ältesten Belegstellen für den Gebrauch des Kal (Niph. in Hes) gehört, noch nicht specifischer term. techn. für die Erschaffung der Welt; es bezeichnet niemals die creatio ex nihilo,

auch hier meint es die Schöpfung eines Neuen auf Gottes Befehl, vgl. zu Gen 1 1. Die Frage מִי־בָרָא אֵלֶּה bedarf keiner besonderen Antwort; der Verf. schildert zum Schlusse lieber die wunderbare Art, wie der Schöpfer die Sterne *aufgehen lässt* (= הַמּוֹצִיא) und alle seinem Befehle gehorchen. Wie ein Feldherr gebietet Gott den Gestirnen, sie sind sein Heer und haben ihre Namen. Dieser poetischen Schilderung liegt wohl die Anschauung zu Grunde, welche die Gestirne als lebende Wesen auffasste; von ungehorsamen Sternen weiss aber Dtjes noch nichts, vgl. 24 21 und im Buch Henoch 18 15 (s. auch ἀστέρες πλανῆται Jud v. 13). רֹב Subst. und אַמִּיץ Adject. sind nicht kongruent, gewöhnlich liest man daher mit den Versionen אֹמֶץ und übersetzt: infolge (aus Furcht vor) der Stärke der Kraft ist keiner zu vermissen; aber dann wäre ein Suffix, das auf Gott hinwiese, kaum zu entbehren. Einfacher ist es deshalb, für רֹב das Adjekt. רַב zu lesen und מִן direkt mit נֶעְדָּר zu verbinden (vgl. עָבַר מִן v. 27 und ganz dieselbe Konstruktion JSir 42 20: לֹא נֶעְדָּר מִמֶּנּוּ): *Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen Ist noch keiner ausgeblieben* (Duhm).

δ) **40** 27–31 Jahwe, der ewige Gott, der Trost und die Kraft derer, die auf ihn hoffen. Vier Doppeldistiche: v. 27, v. 28[a] (bis הארץ), v. 28 (von לא ייעף an) 29, v. 30 31[a]; zu v. 31[b] s. Erklärung. Jetzt wendet sich der Prophet direkt an „Jakob-Israel", an sein Volk, um aller Mutlosigkeit entgegenzutreten und zu zeigen, worauf sein Idealismus sich gründet: Gerade der erhabene, unvergleichliche Gott, vor dem alles Fleisch nichtig ist (v. 12–26), ist der ewige, der seinen Plan durchführt, seine Verheissung erfüllt. Das Vertrauen auf ihn verleiht eine wunderbare Kraft, die immer wieder siegreich über allen Druck der Gegenwart hinaushebt und in frischer Hoffnung dem sicheren künftigen Heile entgegenträgt.

27 Die skeptischen Zweifler klagen: *Verborgen ist vor Jahwe unser Weg* d. h. unser Geschick *Und unser Recht entgeht* bleibt unbeachtet *meinem Gott*. Das Geschick, das sie in der Knechtung durch ein fremdes Volk schon lange Jahre erfahren, widerspricht dem Recht, das fordert, dass Jahwe sie aus der Hand ihrer Bedrücker endlich befreit (vgl. v. 2[b]). Der Sinn ist der Klage 49 14 ähnlich: Jahwe hat uns aufgegeben und vergessen. Das ist dem Propheten ein völlig unberechtigter Skepticismus **28**: Die Israeliten könnten es doch *erkannt haben* oder denn *hören* (s. v. 21; vielleicht ist vor הֲלוֹא nach LXX mit Duhm ein וְעַתָּה zu setzen), dass Jahwe *ein ewiger Gott* und der Schöpfer der Erde von einem Ende zum andern, also nicht auf die Spanne Zeit, die sie ihm bestimmen wollen, und auf einen engen Raum, sodass ihm etwas entgehen könnte, beschränkt ist. Ferner aber ist die Leitung der Geschicke durch ihn weder zu bezweifeln noch mit unserm unzureichenden Verstande zu kritisieren; es fehlt Gott so wenig an Kraft, als an Weisheit, ist er es doch **29**, der dem Müden und Ohnmächtigen (אֵין אוֹנִים) neue Kräfte verleiht. Die Gegenüberstellung vom Erlahmen der kräftigsten Jünglinge und Krieger **30** und von der bleibenden, ja zunehmenden Frische derer, die auf Jahwe hoffen, **31**[a] zeigt, dass auch v. 29 in erster Linie von der Verleihung geistiger Kraft und Stärke verstanden sein will. Dem יַחֲלִיפוּ כֹחַ *sie gewinnen neue Kraft* entsprechend ist יַעֲלוּ אֵבֶר nicht = sie erheben die Schwingen, sondern = *sie lassen Schwingen wachsen wie die der Adler* (sie bekommen Schwingen wie die Adler), zu fassen. הֶעֱלָה ist Hiph. von עָלָה, wachsen, z. B. 55 13. Die religiöse Hoffnung

verleiht Lebenskraft, um das Erdengeschick zu überwinden, und Adlerschwingen, um sich in hohem Geistesflug über den Skepticismus und Pessimismus der Welt zu erheben. Dieser Idealismus des Glaubens erscheint erst in seiner wahren Kraft, wenn wir bedenken, dass ihn „der Vertreter eines zerschmetterten und mit Füssen getretenen (51 23) Völkleins“ besitzt (Duhm).

31[b] ist von Duhm als fremder Zusatz erkannt, der das Bild von v. 31[aβ] schädigt, da es aus Adlern Strausse macht. Er wird nicht als Citat aus einem Gedicht, sondern als prosaische, nach v. 30 gebildete Erklärung von v. 31[a] zu verstehen sein (so auch Cheyne).

c) 41 1–20 Jahwe, der Erwecker des Cyrus und der Retter seines Volkes.

Die skeptische Klage: Jahwe kümmert sich um das Schicksal Israels nicht (40 27), ist völlig ohne Grund. Denn Jahwe ist es, der den siegreichen Cyrus berufen hat (41 1–4); darum hat aber auch Israel, Jahwes Knecht, nichts zu befürchten, es soll gerade jetzt gerettet werden (41 8–20).

α) 41 1–5 Die Erweckung des Cyrus, ein Beweis von Jahwes Macht.

Vier Doppeldisticha: v. 1, v. 2[abα], v. 2[bβ] 3, v. 4; über v. 5 s. Erklärung. Der Beweis wird in Form einer Gerichtsverhandlung gebracht; doch ist dieselbe nicht genau durchgeführt, insofern als v. 1 die Völker wohl zur Verhandlung über die Erfolge des Cyrus aufgerufen sind, nachher aber Jahwe allein spricht. Sie hatten also nichts auf sein Argument zu entgegnen.

1 Da יַחֲלִיפוּ כֹחַ offenbar irrtümlich aus 40 31 wiederholt ist (de Lagarde), so darf man nicht darnach die ersten Worte z. T. nach LXX in הַחֲרִישׁוּ אֵיִל, = erneuert die Kraft, ändern wollen. Zur Gerichtsverhandlung brauchen die Völker doch keine besondere Kraft; viel besser bleibt man hier beim überlieferten Text: „Schweiget zu mir“, was als prägnanter Aufruf am Anfang wohl passt: *Höret mir schweigend zu!* Wie aber im parallelen Gliede die wohl Ähnliches fordernden Worte an die לְאֻמִּים gelautet haben, ist nicht auszumachen: Duhm dachte an יֶחֱשׁוּ וְנִתְוַכָּח, sie mögen ruhig sein, dass wir mit einander rechten; Cheyne vermutet mit Anlehnung an Klostermann יַחֲלוּ לְתוֹכַחְתִּי, wartet auf meine Beweisführung (vgl. 42 4 Hi 13 6). Statt der Jussive in v. 1[b] sähe man lieber Imperative; Klostermann, Cheyne stellen sie deshalb her: גְּשׁוּ und דַּבֵּרוּ: *tretet herzu, nachher sollt ihr das Wort haben.* Ähnlicher Wechsel liegt auch v. 21 f. nicht vor (s. dort). **2** bis v. 4[aα], die Streitfrage: wer hat Cyrus berufen? Dass es sich um Cyrus handelt, beweist seine Schilderung; übrigens ist er 44 28 45 1 genannt und bezieht II Chr 36 22 Esr 1 1 unsern Vers auf ihn. Cyrus kommt *von Osten,* v. 25 von Norden und Osten. Der Stichos: *Sieg fällt ihm zu auf Schritt und Tritt,* ersetzt das Objekt von הֵעִיר; קָרָא ist = קָרָה, begegnen, zufallen, und צֶדֶק, das in Dtjes sehr oft und mit sehr verschiedenem Sinne sich findet, ist hier soviel wie *Sieg,* da sich das Recht im Kriege durch den Sieg beweist; das muss ja so sein, wo Gott alles lenkt, und wo jeder Kampf als ein Gottesurteil gilt. In v. 2[b], zu dessen Anfang מִי nachwirkt, ist für יַרְדְּ, das man als hier unbrauchbares Imperf. apoc. von רָדָה (er wird niedertreten lassen) auffassen müsste, am besten mit Klostermann, Cheyne nach LXX zu lesen: יַחֲרִד *in Schrecken setzen,* vgl. Jdc 8 12 II Sam 17 2 Hes 30 9 Sach 2 4 (Ewald, Duhm: יָרֹד, niedertreten, vgl. 45 1; Hitzig u. a. יֹרִד = יוֹרִיד, stürzen). Das zweite יִתֵּן ist unrichtige Wiederholung des ersteren; zu חַרְבּוֹ, das nicht mit Staub verglichen sein kann, also Subj. des Satzes ist,

passt ohnehin das mascul. יִתֵּן nicht, zudem fehlt ein Objekt. Diesen Mängeln hilft Duhms תְּשִׂימֵם ab, das jedenfalls dem geforderten Sinne entspricht: *Es macht sie zu Staub sein Schwert,* (l. mit Ginsburg כֶּעָפָר, nicht כֶּ״, das an מִ״ soll denken lassen) *Zu zerstiebender Spreu sein Bogen.* Das Distichon ist nicht mehr Frage, sondern beschreibt, wie Cyrus die von panischem Schrecken ergriffenen Feinde auseinander treibt. Diese Beschreibung setzt **3** fort: *Er verfolgt sie, dringt wohlbehalten vor, Betritt den Weg nicht mit seinen Füssen* d. h. so rasch stürmt er voran, dass er gleichsam den Weg mit seinen Füssen nicht berührt, sondern über ihn dahin fliegt vgl. Dan 8 5: וְאֵין נוֹגֵעַ בָּאָרֶץ. Das ist der Sinn von v. 3b. **4** *Wer hats gethan und bewirkt?* schliesst zusammenfassend die Frage ab; die Antwort beginnt mit קֹרֵא: *Der, der von Anfang an die Geschlechter rief,* und zwar nicht nur ins Leben, sondern zu ihren Aufgaben im grossen Verlauf der Geschichte. Dass dies aber Jahwe ist, leidet für Dtjes keinen Zweifel (v. 4b): Jahwe ist der Ewige (40 28), der Erste und bei den Letzten noch da. Dtjes sieht also, wie die Propheten und die Deuteronomiker, die ganze Geschichte als von Jahwe geleitet an; Jahwe beruft die Völker und Nationen, die Assyrer und die Chaldäer, nach einander, er ist der Lenker der Weltgeschichte. Wenn aber Dtjes mit diesem Hinweis den Streit als entschieden betrachtet, dann sieht man, dass er Jahwes Leitung der vergangenen Geschichte als eine Wahrheit voraussetzt, die unter den Israeliten einmal so anerkannt ist, dass man sie nicht erst noch zu beweisen braucht, ja von der es leicht wäre, auch die Völker zu überzeugen, wenn sie sie in Zweifel ziehen wollten.

5 ist keine Fortsetzung von v. 1–4: denn als Worte Jahwes gedacht, redeten sie von den anwesenden (v. 1) Ländern als nicht gegenwärtig und müsste v. 5 vor v. 4 stehen; als vom Propheten gegebene Schilderung des Eindrucks der Thaten des Cyrus auf die Heiden aufgefasst, stände der Vers ausser Zusammenhang mit v. 1–4. Entweder ist v. 5 ein irgend woher versprengtes Stück oder noch eher eine Klammer, die notdürftig die bereits hierher verschlagenen Verse 6 und 7 mit v. 1–4 verbinden wollte und dabei im Hinblick auf den gegenseitigen Zuruf חֲזַק v. 6, der als „sei getrost“ verstanden wurde, von der Furcht und dem Schrecken der Länder redete (Duhm). Vielleicht ist nach LXX: (ἅμα κρίνων) am Schluss (Duhm) oder selbst schon am Anfang (Cheyne) von v. 5b hinzuzufügen: יַחְדָּו לַמִּשְׁפָּט (sie nahten herzu und kamen) *insgesamt zur Gerichtsverhandlung.* Ebenso l. וַיִּירְאוּ. Nach diesem Einschub ist dann wohl auch der Jussiv für den Imperativ in v. 1 eingeführt und der Zusammenhang so gedacht: „Höret mir schweigend zu“, sagt Jahwe, aber nicht zu den Ländern; sondern nun folgt die Ankündigung, dass die Länder zum Gericht erscheinen sollen (v. 1[von איים an]–4). Darauf berichtet v. 5, dass sie furchtsam der Aufforderung Folge leisteten, wobei einer dem andern Mut zusprach (v. 6 f.).

Über den von **6 7** gewährten „Blick in die Götzenschmiede“ s. nach 40 19. Was die Götzenschmiede in der Völkerversammlung thun sollte, wäre nicht einzusehen.

β) 41 8–20 Israels Trost ist die Verheissung der Vernichtung der Feinde und seiner eigenen Rückkehr.

Der Abschnitt fällt auf durch den im Mittelstück v. 11–16 den Hassern und Befehdern Israels gedrohten Untergang, namentlich dadurch, dass die Israeliten selber ihre Feinde „dreschen“ sollen. Dazu kommt noch, dass die Verse den Eindruck erwecken, als ob es sich nicht um die Chaldäer in Babylonien, sondern um die gegen Jerusalem versammelten Feinde handle, vgl. auch die Parallele Mch 4 11–13. Endlich ist zu beachten, dass sie ein besonderes Metrum (sog. Ḳīna-metrum) aufweisen und sich auch auf diese Weise von ihrer Umgebung abheben. Man wird daher die drei Vierzeiler als dem Zusammenhang ursprünglich fremd anzusehen haben. Weiteres s. Schlussbem. zu v. 11–16.

Das Übrige schliesst sich gut zusammen, v. 17 folgt besser auf v. 10 als auf v. 16. Das Ganze macht zusammen drei Strophen von je zwei Doppeldistichen aus: v. 8–10 (vgl. Auslegung), v. 17 18, v. 19 20.

8—10 Israel hat sich nicht zu fürchten; es steht in ganz besonderm Verhältnis zu Jahwe. **8** *Du aber* im Gegensatz zu den Cyrus preisgegebenen Völkern (v. 1–4). Israel heisst der *Knecht* Jahwes, so vorher schon bei Hes 28 25 37 25 und, falls die Stellen wirklich jeremianisch sind, auch Jer 30 10 f. 46 27 f. Der Sinn dieser Bezeichnung ist nicht immer derselbe; wie die Diener nicht alle dieselbe Stellung ihrem Herrn gegenüber einnehmen, so kann עֶבֶד in allgemeinstem und einfachstem, aber auch in ganz speciellem Sinne gebraucht sein. Wo nun, wie hier, von einer Erwählung die Rede ist (vgl. 43 10 44 1 2 49 7), also eine Vergleichung mit den andern Knechten (Völkern) durchscheint, bedeutet *Knecht* offenbar den Leibdiener, den Lieblingsdiener Jahwes. Dagegen ist durch nichts angedeutet, dass hier schon an eine Mission gedacht sei, die dieser Knecht an den andern Knechten, an den Heiden, auszurichten hätte. Immerhin ist eine strenge Scheidung des עֶבֶד vom מַלְאָךְ nicht durchzuführen (vgl. 42 19); als Specialdiener war auch Israel gerade zu einer besondern Mission wohl geeignet. Den Unterschied Israels von den Nationen hebt auch die Bezeichnung hervor: *Same Abrahams meines Freundes;* auf so enge Beziehungen mit Jahwe, auf die Abstammung von Jahwes Freund, auf so hohen „religiösen Adel", kann kein anderes Volk sich berufen (vgl. Joh 8 33 Lk 19 9). אֹהֲבִי bedeutet nicht nur: der mich lieb hat, was deutlicher אֹהֲבֵנִי heissen würde, sondern *mein Freund,* da das Hebr. kein anderes Wort hat für unser reciprokes Freund (Duhm). Die LXX betont mit ihrem ὃν ἠγάπησα mehr die andere Seite. Vgl. zu dieser Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes II Chr 20 7 Jak 2 23 (φίλος θεοῦ) und den Koran Sur. 4 124 (*chalīlu-llāhi*). Der Streit, ob es sich in **9** bei den Enden der Erde um Mesopotamien, oder um Ägypten handle, zeigt, wie unklar der Text bleibt, wenn er auf Israel und seine Berufung bezogen wird. Die Enden der Erde sind doch nicht Ägypten und aus Mesopotamien ist nicht das Volk, sondern Abraham berufen. Das führt darauf, die Worte auf Abraham zu beziehen, auf den sie allein passen; bei dieser Beziehung ist auch das Sätzchen: *ich sprach zu dir: mein Knecht bist du* nicht die einfache Wiederholung des עַבְדִּי von v. 8, und Abraham heisst auch Ps 105 6 42 Gottes Knecht. Dann aber sind die Worte v. $9^{ab\alpha}$ eine Randbemerkung über Abraham. Diese Annahme hat noch den Vorteil, dass wir dann keine Lücke noch Unregelmässigkeit im Metrum anzunehmen haben; das erste Doppeldistichon besteht aus v. 8 und dem Schluss von v. 9: *Den ich erwählt und nicht verworfen habe;* מָאַס bekommt so auch eine wichtige Bedeutung: Israel habe ich erwählt und seither mitnichten etwa verworfen vgl. Jer 7 29. Die Anrede ist auch so lang genug und begründet die Aufforderung אַל־תִּירָא **10** aufs beste. Zu dem Hithp. von שָׁעָה : תִּשְׁתָּע, sich (ängstlich nach Hilfe) umschauen, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 bb. Die Perff. in v. 10^{b} drücken die Unabänderlichkeit des Entschlusses aus: ich habe schon soviel als etc., = ich werde sicherlich scil. *dich stärken, dir helfen und dich stützen* בִּימִין צִדְקִי mit meiner (das Suff. gehört zum ganzen Begriff) Hand des Rechtes, d. h. die recht

ist und daher auch das Recht schafft; das Recht ist für Jahwe die Verwirklichung des Heils, für Israel die Rettung, also *mit meiner rettenden Hand.*

11—16 Alle Feinde Israels werden verschwinden. Jeder Vierzeiler umfasst zwei Verse. **11** *Die gegen dich entbrannt sind* natürlich von Eifer und Hass, so noch 45 24; zu dem parallelen אַנְשֵׁי רִיבֶךָ vgl. Hi 31 35. **12** מַצֻּתְךָ (die Männer) *deines Haders* ist nach den meisten MSS zu lesen (Ginsburg), also ohne י, dessen Einsetzung die Punktation מַצֻּתֶיךָ fordert. Zu dem Verschwinden der Feinde vgl. 17 13f. 33 18.

13 sagt dasselbe, was v. 10. **14** מְתֵי יִשְׂרָאֵל ist, auch wenn es den Sinn von מְתֵי מִסְפָּר (Gen 34 30), resp. מְתֵי מְעָט (Dtn 26 5), = „Mannen von geringer Zahl", „Häuflein Israel" haben könnte, viel zu schwach für das parallele *Wurm Jakob*; daher l. mit Ewald u. a. רִמַּת י״ *Würmchen Israel*; nach ב von יעקב ist das ähnliche ר übersehen und dafür das י von ישראל verdoppelt. Zu der Nebeneinanderstellung von רִמַּת und תּוֹלַעַת vgl. 14 11 Hi 25 6. Diese Bezeichnung Israels soll dem zärtlichen Mitleid Ausdruck geben und die tröstliche Wirkung der Worte vergrössern. עֲזַרְתִּיךְ ist Perf. der Gewissheit wie v. 10^b. Nach LXX ὁ λυτρούμενός σε Ἰσραήλ ist mit Cheyne קְדוֹשׁ (eingesetzt nach 43 14 48 17 etc.) auszuscheiden: *Und ich bin dein Erlöser, Israel!* גֹּאֵל, der term. techn. für denjenigen, der die Pflicht hat, eine Sache oder Person zurückzukaufen, bes. auch für den Bluträcher, der den Mörder oder doch einen Clangenossen desselben zu töten hat, ist in Jes 40—66 im Sinne von *Erlöser*, *Beschützer* ein stehender Ehrentitel Jahwes (vgl. 43 14 44 6 24 47 4 48 17 49 7 26 54 5 8 59 20 60 16 63 16).

15 Das geringe Israel wird zum neuen Dreschschlitten, der so trefflich arbeitet, dass er samt dem Korn die Tenne und selbst, wie in starker Hyperbel gesagt wird, die Hügel, auf denen gedroschen wird, kurz und klein schneidet. Die Berge sind die Feinde, die Israel „zerdrischt", vgl. Mch 4 11–13 Jes 25 10. חָרוּץ ist erklärende Glosse zu dem seltenen מוֹרַג (heutzutage noch *mauradsch* oder *nauradsch* geheissen) *Dreschbrett;* da es den Stichos zu lang macht, kann es nicht als Adjekt. gehalten werden (vgl. Duhm, Cheyne). Das Dreschbrett (vgl. über dies Werkzeug zu 28 27) ist *neu* und „ein Besitzer von" d. h. *versehen mit* (*doppelten Schneiden*). Die Reduplikation פִּיפִיּוֹת auch Ps 149 6. **16** Für תִּפְּיֵץ אוֹתָם l. mit Duhm תְּפִיצֵם wegen des Metrums, dagegen wird man aus demselben Grunde nicht יִשְׂרָאֵל, sondern תִּתְהַלָּל zu entfernen haben; v. 16^b hat dann ganz denselben Versbau wie v. 14^a, und wo es sich um eine Ansprache an Israel handelt, wäre blosses קָדוֹשׁ wohl weniger am Platze (vgl. 40 25).

Die hier genannten Feinde erscheinen nicht als solche, die bereits über Israel den Sieg davongetragen haben, wie die Chaldäer, sondern als solche, die noch mitten im Streite mit Israel sich befinden (vgl. den vierfachen Ausdruck v. 11 f.). Man denkt zunächst an die Nachbarn Judäas, die sich Israels Unglück zu nutze machten; aber diesem Auskunftsmittel steht entgegen, dass Dtjes wohl von der einstigen Uneinnehmbarkeit Jerusalems (vgl. 54 14–17 49 24–26), aber nirgends von Siegen der Israeliten mit den Waffen in der Hand spricht. Darum hat es grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass v. 11–16 nicht nur dem Zusammenhang (s. Vorbem. zu v. 8–20), sondern auch Dtjes fremd sind und dass sie auf die letzten Feinde Jerusalems sich beziehen. Auch so gefasst, könnte man sie aus der Zeit Dtjes's herleiten, da sie inhaltlich auf Hes's Weissagung vom Untergang der Feinde vor Jerusalem zurückgehen. Doch fixiert man lieber die Zeit nicht, jedenfalls ist eine viel spätere Zeit durchaus nicht ausgeschlossen; vgl. 17 12–14 Mch 4 11–13, sowie Jo 4 9–17 und selbst Sach 12 3–7 bes. v. 6.

17—20 Die wunderbare Erquickung des Volkes auf seinem Heimweg. Fortsetzung von v. 8–10: Schilderung des von Jahwes rechter Hand geschaffenen Heiles (צֶדֶק vgl. v. 10). Die Schilderung ist nicht als Allegorie für die Rettung aus geistlichem Elend zu fassen; immerhin ist aber die Hilfe aus der leiblichen Not den Exilierten eine sichere Gewähr auch für jene und beides hängt für den Propheten zusammen (44 3 55 1 2).

17 In dem überaus langen ersten Stichos (bis וָאַיִן) wird eines der beiden

Adjektiva zu entfernen, vielleicht an den Anfang des zweiten Distichons vor אֲנִי (v. 17[b]) zu versetzen sein: *Die Armen, die Wasser suchen und ist keines da, Deren Zunge vor Durst vertrocknet* נָשָׁתָּה, Pausa mit sog. Dag. forte affectuosum, für נָשְׁתָה, s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 i), *Die Elenden, ich, Jahwe, will sie erhören* etc. **18** vgl. 30 25. שְׁפָיִים, *waldlose Hügel,* kommt ausser 49 9 nur noch bei Jer (z. B. 3 2) vor, da Num 23 3 der Text nicht sicher ist.

19 Die Wüste, durch welche Israel zieht, verwandelt sich in eine Oase mit prächtigem Baumwuchs. שִׁטָּה beginnt den zweiten Stichos, תִּדְהָר den vierten. Was mit letzterm für ein Baum (Ulme, Fichte oder Platane) gemeint ist, weiss man nicht, obschon er nach 60 13 auf dem Libanon wächst. Ebenso ist תְּאַשּׁוּר nicht ganz sicher; doch wird damit wohl der Scherbīnbaum, eine Cedernart (cypressus oxycedrus) gemeint sein (vgl. 60 13 Hes 27 6 31 3). **20** Der letzte Zweck dieser wunderbaren Hilfe und Umwandlung ist der Erweis von Jahwes Schöpfermacht, vgl. 55 13. יָשִׂימוּ ist elliptisch für יָשִׂימוּ mit לִבָּם oder עַל־לֵב, und die 3. pers. plur. steht für das unbestimmte *man* (= alle Menschen insgesamt).

d) 41 21–29 Jahwe, der wahre Gott, und die Götter der Heiden.

Wiederum in Form einer Disputation. Das Argument für Jahwe als den allein wahren Gott bildet hier die Vorausverkündigung der Zukunft. Die Götter haben keine Weissagung aufzuweisen, auch keine Kunde von den kommenden Ereignissen. Ihr Schweigen verurteilt sie, dass sie nichts und aber nichts sind. Diese Argumentation geht wieder von einem den Israeliten feststehenden Satze aus, wie in v. 4 (s. d.); ob derselbe auch von den Heiden, die ihren Göttern gewiss ebenfalls das Vorherwissen der Zukunft zuschrieben, anerkannt werde, berührt den Propheten nicht, der nur den Israeliten die Einzigkeit Jahwes und die Nichtigkeit der Heidengötter nachweisen will, die ihm beide unumstösslich feststehen.

Dagegen fällt der gegen die schriftstellerische Seite des Abschnittes von Duhm erhobene Einwand, nämlich dass es unüberlegt sei, Jahwe mit den nichtigen nichtseienden Göttern eine Disputation anstellen zu lassen, bei Verbesserung des Textes von v. 21 (s. dort) fast ganz dahin.

Die vier Strophen bestehen je aus zwei Doppeldistichen.

α) **21—24**[a] Die beiden ersten Strophen: Die allgemeine Beweisführung. **21** Das erste Distichon: *Bringt eure Rechtssache* (für רִיבְכֶם wird übrigens רָבֵיכֶם *die für euch streiten* zu lesen sein, vgl. zu 34 8 und s. zu v. 21[b]) *herbei! Spricht Jahwe,* ist sehr kurz; vielleicht fehlt im ersten Stichos die Anrede (nach der Emendation von v. 21[b]: die Heiden, etwa אִיִּים, das vor יֹאמַר leicht ausfallen konnte), im zweiten setzt Duhm nach LXX am Schlusse הָאֵל *der Gott* hinzu Nach Baer und Ginsburg ist עֲצֻמוֹתֵיכֶם, nicht עֲצֻ״, zu lesen; das Wort kommt nur hier vor und soll nach Analogie des arab. *ʿiṣma* (Verteidigung) „eure Beweisgründe“, „eure kräftigen Argumente“ bedeuten. Schon, ohne den Text zu ändern, hat man darunter die Idole (Hieronymus u. a.) verstanden. Dieses Verständnis scheint einer richtigen Empfindung zu entspringen; man wird aber dann auch der leichten Änderung des fraglichen Wortes in עַצְּבוֹתֵיכֶם oder עֲצַבֵּיכֶם *eure Götzen* (vgl. zu 2 8) zustimmen (Grätz, Budde, Cheyne). Dass nachher (v. 22[b] 23 24) diese nun selber, nicht ihre Verehrer, angeredet werden, ist nach v. 22[a] nicht auffallend; dass die letzteren aber auch zugegen sind, zeigt das Schlussurteil v. 29, das zu den Heiden über die Götter (vgl. die Suff.

הֵם—) gesprochen wird. **22**^a^ Subj. der Verba sind die Götzen; für יַגִּישׁוּ (das eine unangenehme Wiederholung von הַגִּישׁוּ in v. 21 wäre, dazu ohne Objekt) l. nach alten Versionen, Lowth u. a. יִגְּשׁוּ *sie sollen vortreten!* **22**^bαβ^ an die Götzen selber gerichtet: הָרִאשֹׁנוֹת *das Frühere* d. h. Vergangenes (im Gegensatz zu הַבָּאוֹת, *das Kommende*), und zwar alles umfassend: sowohl Ereignisse, als auch Weissagungen der Vergangenheit, bisweilen geradezu wie hier: geweissagte und bereits eingetroffene Ereignisse; das sind für Dtjes Argumente für das Dasein Gottes, die man *zu Herzen nehmen* (שִׂים לֵב) muss.

22^γ^ (von וְנֵדְעָה an) das erste Distichon der zweiten Strophe. Die beiden Stichen sind aber mit Duhm, Cheyne, Skinner umzustellen; Sinn und Parallelismus werden dadurch verbessert: ***Oder lasst uns das Kommende hören, Damit wir seinen Ausgang erkennen*** scil. sehen können, ob es eintrifft oder nicht. **23** *Was in Zukunft* (לְאָחוֹר) *kommen wird* ist = הַבָּאוֹת. Die Aufforderung ist wiederholt; sie ist wichtig genug, denn daran wird sich zeigen, ob die Götzen Götter sind. Aber sie schweigen; daher fordert Jahwe sie auf, auch nur ein Lebenszeichen zu geben. אַף = *auch* daran sei mir schliesslich genug; zu ***Gutes oder Schlimmes thun,*** = überhaupt etwas thun, meinetwegen auch nur etwas Schlimmes, vgl. Zph 1 12 Jer 10 5. Die Ironie, die schon in dieser Herabminderung der Forderung liegt, setzt sich fort: ***damit wir staunen*** (wörtlich: uns vor Verwunderung nacheinander umsehen vgl. v. 10) ***und sehen zumal*** d. h. damit wir staunend was zu sehen bekommen. Zu der Form נִשְׁתָּעָה mit Kohortat. ה‎—ָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 l; die Fassung „so wollen wir uns messen", wozu man הִתְרָאָה vergleicht, ist weniger gut. Ebenso passt Oorts Punktation וְנִרָא „und wir wollen uns fürchten" nicht zur Rede Jahwes; man lese mit Kĕtīb וְנִרְא. **24**^a^ Die Götzen geben aber kein Lebenszeichen; darum fasst Jahwe das offenbare Ergebnis kurz zusammen: ***Offenbar ist es*** (הֵן), ***ihr seid nichts und euer Thun ganz und gar nichts,*** l. מֵאֶפֶס vgl. 40 17.

24^b^ ist ein Zusatz eines Spätern, nicht für die Götzen, sondern für die jüdischen Leser bestimmt, dazu nicht im Geiste des Verf.'s unseres Abschnittes, der nicht nur mit dem Kraftwort תּוֹעֵבָה gegen die Götzendiener loszieht (Duhm, Cheyne). יִבְחַר בָּכֶם ist Subj. des Sätzchens.

β) **25—29** Die beiden letzten Strophen: Der Beweis an einem einzelnen Ereignis (der Herbeiführung Cyrus') erbracht. **25** הַעִירוֹתִי, nicht הַ״, s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 x; zu וַיַּאת, von אָתָה, s. ib. § 76 d. *Norden* und *Osten* wollen zusammengenommen sein und sagen, dass Cyrus von Nordosten herkam. יִקְרָא בִשְׁמִי ist Obj. zu הַעִירוֹתִי; der Sinn des Ausdrucks kann schwerlich ein andrer sein als: Cyrus ruft den Namen Jahwes an beim Kultus vgl. Gen 4 26, also er anerkennt Jahwe als Gott. Die Erklärung: er wird meinen Namen bekannt machen durch seine Thaten, ist eine gezwungene Abschwächung. Beruft man sich auf 45 4 f., wo gesagt ist, dass Cyrus Jahwe nicht kannte, so steht aber 45 6, dass durch seine merkwürdigen Erfolge alle Welt, also wohl er selber auch, zu der Erkenntnis von Jahwes Einzigkeit gelangen solle (vgl. übrigens zu 45 3–6); somit ist der gewöhnliche Sinn von יִקְרָא בִשְׁמִי nicht unmöglich: Cyrus, zuerst ohne davon zu wissen Jahwes Werkzeug, wird mit der Zeit Jahwe als den Urheber seiner Erfolge erkennen und verehren (so Duhm,

Skinner). Aber einstweilen ist die Aussage von der Verehrung Jahwes durch Cyrus doch proleptisch und der Text erweckt ohnehin Bedenken: וַיֵּאת und יִקְרָא בִשְׁמִי sind nicht gut parallel, וַיֵּאת fehlt zudem in LXX. Cheyne lässt daher ויאת (vermutlich Rest der zu יקרא an den Rand gesetzten Verbesserung: קָרָאתִי) aus, liest העירותיו (mit Suff.) und קָרָאתִי בִשְׁמוֹ am Schluss; vielleicht ist die Ansetzung des Suff. an הַעִירוֹתִי unnötig, dagegen nach LXX ἐγὼ δέ am Anfang (mit Oort) אֲנִי hinzuzufügen und noch das überflüssige שֶׁמֶשׁ wegzulassen. Das Distichon lautete dann: אֲנִי הַעִירוֹתִי מִצָּפוֹן מִמִּזְרַח קָרָאתִי בִשְׁמוֹ *Ich habe erweckt vom Norden, Vom Osten habe ich bei seinem Namen gerufen.* Das Objekt bringt v. 25[b]: *Den, der Fürsten zerstampft* (für יָבֹא wird mit Recht seit Clericus יָבוּס gelesen, das וְ ist ein unnötiger Rest des vorangehenden בִשְׁמוֹ) *wie Lehm Und wie ein Töpfer, der Thon zertritt.* סָגָן *Statthalter, Fürst* ist assyrisches Lehnwort, zuerst bei Hes 23 6 12 23; später war es der Titel eines Tempelbeamten, des στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ bei Josephus und im NT z. B. Act 4 1. **26** Wer hat von den Göttern *von Anfang an,* schon *im voraus,* Cyrus' Siege verkündet? צַדִּיק in ursprünglichem Sinn: *er hat Recht* vgl. Ex 9 27. Die Antwort v. 26[b]: Keiner hat es vorausgesagt, keiner Worte von den Göttern vernommen.

27 Das unverständliche הִנֵּה הִנָּם, siehe! siehe sie (wen?), ist verdorbener Text. Cheyne vermutet, dass הִנָּם der Rest von ursprünglichem הִגַּדְתִּים sei; aber die Beziehung des Suff. auf ein aus אִמְרֵיכֶם zu entnehmendes אֲמָרִים ist schwierig. Daher wird es besser sein, הִנֵּה als solchen Rest eines הִגַּדְתִּיהָ mit neutrischem Suff. und הִנָּם als eine nachträgliche Beifügung anzusehen. ראשׁון wird man dann, wie Cheyne, nach מֵרֹאשׁ (v. 26) = *gleich anfangs, schon zuvor,* eigentlich: als ein Vorläufer der Dinge, die sich ereignen sollten (vgl. 43 9), erklären, also: *Zum Voraus habe ich Zion es angekündigt Und Jerusalem gab ich einen Freudenboten.* Die Worte weisen auf 40 9 f. und auf unsern Propheten selber hin, durch den Jahwe die kommenden Ereignisse kundthat. **28** Der Gedanke, der hier erwartet werden muss, nämlich: dass kein andrer Vorläufer der Ereignisse da war und die Götzen eben keinen Rat und die Geschichte nicht zu deuten wussten, schimmert noch durch, ist aber unmöglich, dem Text in seiner jetzigen Form abzugewinnen. Zunächst ist mindestens וָאֵרָא (nicht וְאֵ״) zu lesen, dass man übersetzen kann: Ich schaute: da war niemand, Und unter diesen da (scil. den Götzen) wusste keiner Rat. Aber auch das befriedigt nicht völlig; die LXX giebt für וארא ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν, wie für מֵאֵלֶּה ἀπὸ τῶν εἰδώλων αὐτῶν. Sind ἐθνῶν und εἰδώλων, wie Duhm wohl mit Recht bemerkt, nur Glosseme, so dürfte nicht מֵאִיִּים und מֵאֵלִים, sondern beidemal וּמֵאֵלֶּה zu lesen sein, wie jetzt schon an zweiter Stelle steht. Ferner dürfte aber auch die Erklärung der LXX auf Heiden und Götzen abzulehnen und die Beziehung beider מֵאֵלֶּה auf die Götzen allein vorzuziehen sein, da es sich nur um das Urteil über diese handelt: *Aber von diesen (Götzen), da war keiner da, Von diesen, da wusste keiner Rat.* מֵאֵלֶּה steht verächtlich, dem selben Zweck dient die Wiederholung. ואשאלם, das unhaltbar ist, da Gott doch nicht diese Götzen um Rat fragen wird, scheint aus Dittographie des vorangehenden Buchstabenkomplexes אִשׁ וּמֵאֵל entstanden zu sein und die Verderbnis und Unordnung des Folgenden ver-

schuldet zu haben (vgl. die LXX). Über Vermutungen kommt man aber beim Versuche der Herstellung hier schwerlich hinaus: Vielleicht ist mit Umstellung von v. 28[b] und Anfang von v. 29, mit Anfügung von מֵאַיִן (vgl. πόθεν ἐστέ LXX, so DUHM) an הֵן כֻּלָּם (v. 29) und mit Änderung von v. 28[b] nach v. 26 zu lesen: הֵן כֻּלָּם מֵאַיִן וְאֵין מַשְׁמִיעַ דָּבָר *Siehe, sie sind alle nichts, Keiner lässt ein Wort (der Weissagung) hören.* Das Urteil über die Nichtigkeit der Götzen und ihre Unfähigkeit zur Weissagung ergeht in **29** (von אָוֶן an) auch noch über ihre Werke und Bilder: *Schein, nichts sind ihre Werke, Luft und Leere ihre Bilder.* Die Suffixe ם–ֶ, הֶם— v. 29 gehen auf die Götzen; von v. 27 an sind diese nicht mehr angeredet, sondern die Heiden. In v. 24 ist das Urteil noch an die Götzen gerichtet, hier v. 27–29 sollen die Völker direkt erfahren, was „ihre Beschützer" (vgl. רִבֵיכֶם v. 21) wert sind.

Die beiden einleitenden Capp. 40 41 haben die Hauptgedanken der Trostschrift hervorgehoben und die Personen eingeführt oder doch erwähnt, welche an dem grossen Wendepunkt der Geschichte, den der Prophet anzukündigen und zu deuten hat, im Vordergrunde stehen: Jahwe, den alleinigen Lenker der Weltgeschichte, gegenüber den ohnmächtigen nichtigen Göttern der Heiden; Israel, das von Gott erwählte, jetzt in der Fremde weilende, aber demnächst zu herrlichem Heile in die Heimat geführte Völkchen; Cyrus, den von Gott herbeigerufenen unvergleichlichen Sieger, der die Macht der Chaldäer stürzt und damit die neue Zeit für Zion vorbereitet. In den folgenden Capiteln werden die einzelnen Gedanken aufgenommen und weiter entfaltet: Israel, seine niedrige Gegenwart und seine hohe Zukunft, Cyrus und der Sturz der chaldäischen Weltmacht, Zion und seine künftige Herrlichkeit. Das geschieht nicht in scharfer Abgrenzung; die einmal behandelten Themata klingen in den folgenden Abschnitten nach, die erst später im Mittelpunkt stehenden Gedanken sind dem Verf. schon in den früheren Capiteln vor Augen, und durch alle hindurch bleibt Jahwes Leitung der Geschicke der Trost und die Hoffnung Israels. Innerhalb dieser Teile ist daher auch kein fester logischer Gedankenfortschritt zu erkennen; sie bestehen vielmehr aus einer Gruppe von kleineren Stücken, die sich mehr oder weniger eng an einen solchen Hauptbegriff als ihren Krystallisationspunkt anschliessen.

2) 42 1—44 23 Israel, der Knecht Jahwes und seine sichere Zukunft.

Dass für Dtjes Israel der Knecht Jahwes ist, ist keine Frage vgl. schon 41 8 und im Folgenden bes. 44 1 2. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass auch alle Abschnitte, welche von einem Knechte Jahwes handeln, darunter Israel verstehen müssen. Gerade der Umstand, dass Dtjes von einem solchen spricht, könnte dazu geführt haben, dass man seiner Trostschrift Gedichte einfügte, die denselben Gegenstand behandelten, sei es, weil man der Ansicht war, dass auch in ihnen mit dem Knechte Jahwes Israel gemeint sei, oder sei es, weil man den Unterschied wohl kannte, aber doch die eingefügten Stücke für geeignet ansah, entweder die Idee des Gottesknechtes zu vertiefen oder zu ergänzen. Vgl. hierüber zunächst zu 42 1–9 und dann Schlussbem. zu Cap. 55.

a) 42 1–9 Die hohe Bestimmung des Gottesknechtes.

Voran (v. 1–4) steht das erste jener vier Gedichte vom Ebed-Jahwe: 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12, darauf folgt v. 5–9 die Versicherung Jahwes, dass er die hohe neue Verheissung, die in diesem Bilde vom Gottesknechte gegeben ist, verwirklichen werde. In v. 1–4 liegen drei ebenmässig gebaute einfache Tetrasticha vor; in v. 5–9 ist der Text mehrfach beschädigt, es scheinen einzelne Stichen der drei aus je vier Distichen bestehenden Strophen verloren oder doch verstümmelt.

α) **42** 1–4 Das erste Ebed-Jahwe-Gedicht: die Person des Gottesknechtes und seine Mission, allen Völkern die wahre Religion, die Religion Jahwes, zu vermitteln; es ist Jahwe selber, der hier spricht. **1** Die Erwählung, Aus-

rüstung und Aufgabe des Gottesknechts. Wie 41 29 mit הֵן auf das Ergebnis der grossen Gerichtsverhandlung hingewiesen wird, so hier auf die Person des Gottesknechts, dessen Mission hier nun sicher (vgl. zu 41 8) als auf die Völker sich erstreckend gefasst ist. אֶתְמָךְ־בּוֹ (hier mit בְּ, 41 10 mit direktem Objekt, vgl. auch die beiden Konstruktionen bei אָחַז) *den ich festhalte* = an dem ich festhalte, den ich nicht fahren lasse. Zu בְּחִירִי vgl. 41 8: אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ, ferner 43 20 45 4. רָצְתָה נַפְשִׁי *den ich innig liebe* ist Relativsatz, wie אֶתְמָךְ־בּוֹ; zur Konstruktion und zum Sinn von רָצָה *lieben* vgl. Ps 147 11. Die Mission des Gottesknechts ist eine prophetische, daher ist er auch wie ein Prophet mit Gottes Geist ausgerüstet, vgl. Jo 3 1. Das letzte Ziel seines Berufes ist die Ausbreitung der wahren Religion auf Erden; מִשְׁפָּט ist die Zusammenfassung aller מִשְׁפָּטִים, die Israel besitzt, also die sittlich religiöse Ordnung, die wahre Religion Jahwes, vgl. 51 4 und das arab. *dîn*, das eigentlich Recht, aber nun ebenso Religion bedeutet. Der Ebed-Jahwe, der diese wahre Religion hat, soll sie *zu den Völkern hinaustragen* (לַגּוֹיִם יוֹצִיא), womit aber nicht gesagt ist, dass er selber als Missionar in die Welt hinausziehen soll; 2 1–4 steht nicht im Gegensatz dazu, sondern hebt nur die andre Seite davon hervor.

2 3[a] Seine Missionsmethode hat nichts gemein mit einem marktschreierischen anmassenden Wesen, sie führt ihn auch nicht dazu, über die Schwachen und Geringen hinwegzuschreiten. Er masst sich nicht an eine grosse Rolle zu spielen, hat keine laute Stimme im Konzerte der Völker; er vollführt sein grosses Werk in stiller Arbeit, in der er die geistigen Kräfte gerade den Hilfsbedürftigen spendet. Vgl. Cap. 53, das unsere Stelle aufs beste erklärt, und die wohlbegreifliche Anwendung von 42 1–4 auf Jesus in Mt 12 17–21. Zu diesem Bilde hat nicht die Art und Weise des Auftretens der alten Propheten, sei es direkt oder indirekt (als Gegensatz zu demselben), noch die stille Thätigkeit eines Schriftgelehrten oder Gesetzeslehrers die Züge geliehen; der wahre Knecht Jahwes befolgt die Methode seines Herrn, der fordert, dass man keine politische Rolle zu spielen versuche, dass man im Glauben die Kraft des Bleibens erkenne, die stillfliessenden Wasser Siloahs nicht verachte, von allen äusseren Machinationen sich fernhalte, in der Erneuerung des Herzens den Ausgangspunkt einer Besserung sehe (vgl. Hos 7 8 Jes 7 9 8 6 30 15 Jer 4 3 f. 24 7), der andrerseits auch von jeher der Hilflosen und Elenden sich annahm (vgl. auch 40 1 2 41 17), es ist die Methode, welche Sach 4 6 als die allein gottgewollte genannt wird. Zu יִשָּׂא *er erhebt* ist zu ergänzen קוֹלוֹ, das am Ende des folgenden Stichos steht; besser liest man aber wohl יִשְׁאַג „er schreit nicht" (Reifmann u. a.). 3[a] *Das geknickte Rohr* und *der glimmende Docht* sind Bilder für solche, deren Kraft gebrochen und deren Hoffnung am Verlöschen ist. Diese Mutlosen muss man unter den Heiden suchen, denen der Gottesknecht nach v. 1[bβ] die Wahrheit der israelitischen Religion nahezubringen hat. Von einer Mission unter Israel ist v. 1–4 keine Rede.

3[b] 4 Die Gewissenhaftigkeit und Unermüdlichkeit des Gottesknechtes in der Erfüllung seiner Aufgabe. לֶאֱמֶת bedeutet hier schwerlich „der Wahrheit gemäss", da dem Zusammenhang ein Gegensatz gegen Irrlehre fremd ist, sondern „der Treue entsprechend", „in Aufrichtigkeit" = *treu, gewissenhaft,* dem

Willen seines Herrn entsprechend, verkündet er die wahre Religion. 4 *Er wird nicht matt und bricht nicht zusammen,* l. mit Cod. Bab. Ewald u. a. יָרוּץ (vgl. Hes 29 7 Koh 12 6), Imperf. Niph. von רָצַץ, da ירוץ dem רָצוּץ v. 3 entsprechen muss, wie יִכְהֶה dem dortigen כֵּהָה, und da die Erklärung als Imperf. Kal (Ges.-Kautzsch[26] § 67 q) nicht wahrscheinlich, eine Ableitung von רוץ „laufen" aber widersinnig ist. Das Ziel der Thätigkeit ist mit עַד eingeleitet, das auch im letzten Stichos nachwirkt: *bis er auf Erden die Wahrheit begründet Und auf seine Weisung die Inseln* (אִיִּים s. 41 1) *harren,* d. h. bis auch die fernsten Gestade, die von der durch den Gottesknecht zur Geltung gebrachten Jahwe-religion Kunde erhalten, die Unterweisung in derselben verlangen. Die nach Grammatik und Kontext gewagte Fassung des letzten Stichos als eines selbständigen, von עַד unabhängigen Satzes findet dagegen den bereits in v. 3ª angedeuteten Gedanken zum Schlusse ausgesprochen, dass die Besten der Heiden, unbefriedigt mit ihrer Religion, sich nach einer reineren sehnen. תּוֹרָה ist übrigens hier nicht Belehrung im Gesetz, sondern in der Religion, aber auch nicht mehr blos eine einzelne Weisung, sondern parallel zu מִשְׁפָּט (s. zu v. 1) die Zusammenfassung der תּוֹרוֹת, s. noch zu 1 10. Dass die תּוֹרָה hier des Knechtes Thora heisst, wird sachlich keinen Gegensatz zu andern Stellen, wo Jahwe die Thora erteilt (vgl. 2 1-4 51 4 5), involvieren.

β) **42 5–9** Jahwe bürgt mit seiner Kraft und seiner Ehre für die Ausführung der Mission seines Knechtes. **5** Jahwes, des Sprechers, Macht: er hat Himmel und Erde erschaffen und die Menschen (הָעָם *Volk* genannt, weil sie nicht blos gleichen Wesens sind, sondern eine grosse zusammenhangende Gemeinschaft mit gleichen Sitten und Bräuchen bilden) ins Leben gerufen. הָאֵל *der Gott,* der es wirklich und einzig ist, der wahre Gott s. 40 18; vielleicht ist aber הָאֵל unrichtig hier eingedrungen, wie in LXX noch v. 6 8 (Cheyne). Das Zeugma: der die Erde und ihre Gewächse breitschlägt oder befestigt (רֹקַע), ist doch zu hart; es fehlt das Verb (etwa יוֹצִיא Duhm, Cheyne) zum zweiten Objekt. Auch dass er die Himmel erst erschafft und dann noch ausbreiten soll, ist auffallend, es fehlt jedenfalls auch hier etwas, und ebenso ist der Schluss des ersten Distichons hinter יְהוָה abgebrochen; wir haben von den ersten drei Zeilen nur die Anfänge. v. 5ᵇ = vierte Zeile: נְשָׁמָה und רוּחַ bedeuten hier dasselbe, nämlich den Lebensodem, der den Menschen bei der Erschaffung von Gott eingehaucht wurde Gen 2 7.

6 7 Der erste Teil der Rede Jahwes: Israel, durch Jahwe erleuchtet und befreit, wird der Bund des Menschenvolkes, das Licht der Heiden. **6** Israel ist von Gott *berufen* בְּצֶדֶק d. h. in Recht, dem Rechte, Zwecke Jahwes entsprechend, „Jahwe wusste wohl, was er that", also: *unabänderlich fest,* und *an der Hand gefasst* (l. וָאַחְזִק) vgl. v. 1. Die beiden folgenden Verba gehören zusammen: אֶצָּרְךָ, nicht von נָצַר „bewahren", sondern von יָצַר abzuleiten (vgl. 44 21 49 5), ich bildete d. h. *ich bestimmte dich* (s. 22 11 37 26 43 7) und אֶתֶּנְךָ *ich machte dich,* l. beide Verba mit וְ consec. vgl. 41 9 49 2 (das Künftige ist so gewiss, dass es als bereits vorhanden betrachtet wird). Wozu Israel bestimmt ist, sagt der Schluss. Was die noch 49 8 vorkommende Verbindung לִבְרִית עָם, wörtlich: *zu einem Bund von Volk,* bedeutet, ist sehr verschieden

erklärt. Die noch von Kraetzschmar (Bundesvorst. 169 f.) verteidigte Ansicht, dass בְּרִית dem אור in dem folgenden לְאוֹר גּוֹיִם durchaus parallel, dagegen עָם (im Gegensatz zu dem parallelen גּוֹיִם) = das Volk Israel zu fassen sei, scheitert an der Unmöglichkeit, sich Israel als den Bund des Volkes Israel, resp. als den Bundesbringer für das Volk Israel, für sich selber, vorzustellen. Zudem ist es nirgends Dtjes's Meinung, dass das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel durch das Exil zerschnitten oder nun erst zu begründen sei (vgl. 50 1). Dem genauen Parallelismus der beiden Ausdrücke gemäss hat man עָם nicht nur der Stellung, sondern auch dem Sinne nach גּוֹיִם parallel, also gleich Menschenvolk, zu fassen. Dass עָם dies bedeuten kann, ist durch v. 5 bewiesen, und man ist nicht einmal gezwungen, nach LXX (49 8: εἰς διαθήκην ἐθνῶν) mit Grätz an beiden Stellen, hier und 49 8, עַמִּים zu lesen. So verstanden, erhält man für diese Worte den trefflichen, dem Zusammenhang wie dem Verf. durchaus angemessenen Sinn: Israel ist von Gott bestimmt zur Darstellung und Verwirklichung des Bundes Gottes mit dem Menschenvolk, in ihm ist der Bund Gottes mit den Menschen verkörpert und das Licht der Heiden erschienen, den Völkern die Gemeinschaft mit Gott, d. i. die wahre Religion, und das Licht, d. i. das in ihr beschlossene Heil, gebracht (vgl. v. 1 3 4). Viel schwieriger ist die Fassung von Duhm, der auf עָם einen besonderen Nachdruck legt und darin den Hinweis auf die im Gegensatz zu der jetzigen Zerstreuung neuzubildende Volksgemeinde, auf die künftige Neubildung des nationalen israelitischen Gemeinwesens sieht; בְּרִית עָם hiesse dann etwa die Verkörperung des gottmenschlichen Bundes in einer Nation, und als solch geistliches Volk wäre Israel das Vorbild der andern Staaten, das Licht der Heiden. Diese Auslegung erscheint aber so gesucht, dass man ihr bei Ablehnung der Bedeutung „Menschenvolk" für עָם die Erklärung der Verbindung בְּרִית עָם nach Analogie von פֶּלֶא יוֹעֵץ 9 5 (s. dort) noch vorziehen müsste (s. Ewald, Lehrb. der hebr. Spr.[8] § 287 g). בְּרִית עָם hiesse dann: der Bund von einem Volk = die Religion unter den Völkern, also: das Religionsvolk κατ᾽ ἐξοχήν; die Bedeutung käme der richtigen: Religion der (für die) Völker, sehr nahe, aber es fehlte die durch den Parallelismus geforderte Beziehung auf die Völker. Cheyne liest dafür hier und 49 8 unnötig לְתִפְאֶרֶת עַמִּים = zur Zierde der Völker. **7** Israel zum Subj. der beiden mit לְ eingeleiteten Verba zu nehmen, ist grammatisch möglich, ergiebt aber einen schleppenden Satz; weit besser wird daher Jahwe, das Ich der Verba in v. 6, die v. 7 expliciert, als Subj. angesehen. Wer v. 7 als Exposition der Thätigkeit Israels erklärt, hat ihn sicher auf die Heiden zu beziehen; dagegen bleibt es fraglich, wer die Blinden und Gefangenen sind, wenn Jahwe Subj. ist. In Rücksicht auf v. 3ª (vgl. bes. den glimmenden Docht, dessen Licht am Erlöschen ist) kann man an die Heiden denken (so auch Budde), jedoch legt die nachherige Ausführung, die ja Israel selber auch das blinde Volk nennt, das der Erleuchtung bedarf (vgl. v. 18 20 und bes. 43 8), viel näher, die Israeliten (jedenfalls diese mit) darunter zu verstehen. Das לְ ist nämlich nicht final, sondern gerundivisch zu erklären: *indem ich blinde Augen aufthue* (dazu fehlt der parallele Stichos, der vermutlich nach v. 18 20 43 8 lautete: וְלִפְתֹּחַ אָזְנַיִם חֵרְשׁוֹת *Und taube Ohren öffne* Duhm, Cheyne). Wenn Jahwe die geistig Blinden

„sehend“ und „hörend“ macht, d. h. ihnen das Verständnis für das Wesen und die grossen Thaten Gottes eröffnet, und wenn er sie aus der Gefangenschaft befreit, was in letzter Linie von der Befreiung aus der geistigen Befangenheit und Umnachtung zu verstehen ist, dann werden die Israeliten zum בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם.

8 9 Der zweite Teil der Rede Jahwes: Das früher Geweissagte ist eingetroffen; jetzt weissage ich Neues, das ebenso gewiss eintreffen wird. **8** Das erste Distichon ist kurz, die Einsetzung von הָאֵל (Duhm) macht aber die Stichen nur ungleich (s. noch zu v. 5). Mit אֲנִי יְהוָה ist so wenig auf die Etymologie von Ex 3 13–15 angespielt, wie in 41 4 oder im Heiligkeitsgesetz, wo diese Formel so häufig ist. Der Ruhm und die Ehre, die sich an den Namen Jahwe knüpfen, nämlich der Name des wahren Gottes zu sein, der die Geschichte der Menschheit lenkt, wären verloren, wenn er seinen Plan mit Israel (v. 6f. vgl. בְּצֶדֶק) nicht durchzuführen im Stande wäre (vgl. auch 48 11 Dtn 32 27); dann wäre er von den *„anderen“* nicht zu unterscheiden, die nur פְּסִילִים *Bilder* sind (vgl. 41 21–29). **9** Zu הָרִאשֹׁנוֹת vgl. 41 22; gemeint ist vor allem der Siegeszug des Cyrus vgl. 41 25–29. Das *Neue* aber ist die Befreiung und Heimführung Israels samt ihren Folgen für Israel und die gesamte Menschheit, vgl. bes. v. 6f. Kein Politiker konnte voraussehen, dass Cyrus Israel anders behandeln werde, als die Völker überhaupt, und dass damit die künftige Bedeutung Jerusalems als Mittelpunkt der Welt vorbereitet werde; nur ein Prophet konnte davon reden, der so sehr von Jahwe und dessen Zielen überzeugt war, dass ihm seines Gottes Ehre auf dem Spiele stand, wenn die Weltbewegung nicht zur Herbeiführung des Heiles diente. Zu dem *Sprossen* צָמַח der neuen Verheissungen vgl. 43 19 und bes. 55 10f. אֶתְכֶם *euch,* scil. den Lesern dieser Schrift (Duhm), ist die einzige plural. Anrede in v. 1–9.

Ein Widerspruch zwischen v. 1–4 und v. 5–7 kann nicht gefunden werden. Redete v. 1–4 auch in ruhiger Weise und gemessenem Metrum von dem Berufe des Gottesknechtes, so ist in v. 5–7 doch gerade in v. 6^{b} (vielleicht auch in v. 7, s. dort) die hohe Aufgabe Israels hervorgehoben; dort soll der Gottesknecht die wahre Religion, hier Israel die Gemeinschaft mit Gott und das Licht den Völkern bringen. Auch ist nicht zu sagen; dass v. 1–4 den Knecht als eine Einzelperson auffasse; im Gegenteil erscheint dies Verständnis durch die Bestimmung, die der Gottesknecht für die Völker hat (v. $1^{b\beta}$ 3^{b} $4^{a\beta b}$), ausgeschlossen, und schon die LXX hat die Stelle, wie ihre Beifügung von Ἰακώβ und Ἰσραήλ v. 1 zeigt, auf Israel bezogen. Dass formell kein Zusammenhang zwischen v. 1–4 und Cap. 41 gegeben ist, spricht so wenig für spätere Einfügung, wie das von v. 5–7 verschiedene Metrum. Jedenfalls aber nehmen v. 5–7 deutlich Bezug auf v. 1–4, vgl. ausser der gleichen Bestimmung der Aufgabe Israels auch ואחזק בידך v. 6 mit אתמך בו v. 1; v. 1–4 erscheint als das Thema, das v. 5–7 zu exponieren beginnt, und kann daher nicht später als v. 5–7 entstanden sein.

Wie nun sachlich kein Gegensatz zwischen v. 1–4 und v. 5–7 vorhanden ist, so unterscheidet sich v. 1–4 auch in der Sprache nicht von Dtjes (vgl. Schian S. 10); es liegt daher kein Grund vor, v. 1–4 Dtjes abzusprechen.

Schliesslich ist noch gesagt worden, 42 8 schliesse sich viel besser an 41 29 an, als an 42 7 (Cornill); aber bei der ganzen Art Dtjes's, aus dem man zugestandenermassen Stücke herausheben könnte, ohne dass man sie vermisste, ist hierauf kein Gewicht zu legen. Selbst das אֶתְכֶם (s. zu v. 9) kann nicht entscheidend für die Zusammensetzung von v. 5–9 aus zwei Bestandteilen sein, vgl. nur den Wechsel der Anrede innerhalb von 41 21–29.

Höchstens könnte man geneigt sein, v. 1–4 als ein früher entstandenes Stück, sei

es von Dtjes selber, sei es von einem Vorgänger, anzusehen, das Dtjes dann als Thema aufnahm und mit der Überleitung v. 5–7 versah, nach der er bei v. 8 wieder zu 41 21–29 zurücklenkte. Diese Annahme wäre notwendig, wenn v. 13 14–17 einen Gegensatz zu v. 1–4 involvierten (s. zu v. 13 14–17). Vgl. die Entscheidung über diese Frage in den Schlussbem. zu Cap. 55. Über die bes. Litteratur s. ebendort.

b) **42 10–13 Aufforderung der ganzen Welt zum Jubel über die Befreiung Israels.** Drei Vierzeiler.

10 Über das Neue (v. 9) gilt es *ein neues Lied* zu singen; vgl. die spätere Nachahmung des Ausdrucks bei den Psalmisten Ps 33 3 40 4 96 1 98 144 9 149 1 und Apk Joh 14 3. *Vom Ende der Erde* scil. bis zum andern Ende vgl. Gen 19 4 Jer 51 31. Für יוֹרְדֵי הַיָּם, die zum Meer hinabsteigen, l. mit Lowth u. a. יִרְעַם הַיָּם *es brause das Meer,* vgl. Ps 96 11 98 7; sonst ist מְלֹאוֹ, d. h. die Schiffe und ihre Bemannung, damit tautologisch. Aus der Vorliebe des Verf. für die אִיִּים (vgl. v. 4 40 15) ist kaum zu schliessen, dass er in ihrer Nähe wohnte; vielmehr haben gerade die fernsten Inseln, denen einst durch den Gottesknecht die wahre Religion bekannt wird (v. 4), jetzt schon das Halleluja (תְּהִלָּה) zu beginnen.

11 Zu יִשְׂאוּ wäre wieder wie v. 2 קוֹלָם zu ergänzen, nach LXX, Targ. liest man besser יָשׂוּשׂוּ *es sollen jubeln* (Klostermann, Grätz, Cheyne). Die „Städte der Wüste“ erklärt man als die Oasenstädte, welche Israel auf der Heimkehr berühren soll; besser liest man mit Klostermann, Cheyne מִדְבָּר וַעֲרָבָה *Wüste und Steppe* (vgl. 40 3). Zu קֵדָר, hier als Landesname femininisch gebraucht, vgl. 21 16. Das artikellose סֶלַע (vgl. zu 16 1), zumal in Parallele zu הָרִים, wird als Fels zu verstehen sein. Von überall her soll es tönen: vom Meere, wie vom flachen Lande und den hohen Bergen; die beiden letzten repräsentieren dem Westen (Meer und Inseln) gegenüber den Osten, vgl. auch die Gegenüberstellung von אִיִּים und קֵדָר Jer 2 10.

12 kehrt über v. 11 zu v. 10 zurück und wiederholt den Gedanken von v. 10ᵃ. Im Zusammenhang mit v. 11 müsste man ihm die Wüsten- und Felsenbewohner zum Subjekt geben; wie aber diese בָּאִיִּים Gott loben sollten, verstände man nicht. Der Vers ist Glosse, wohl Citat zu v. 10 aus einem andern Gedicht (Duhm, Cheyne), Subj. ist „man“; zu כָּבוֹד und תְּהִלָּה vgl. auch v. 8ᵇ.

13 Der Grund für den allgemeinen Jubel: Jahwe zieht ins Feld gegen seine Feinde, die Babylonier und ihre Verbündeten. Zu קִנְאָה vgl. 9 6, zu יַצְרִיחַ noch Zph 1 14.

Jahwe ist der Kriegsmann (vgl. auch Ex 15 3), wenn schon Cyrus für ihn mit den Babyloniern streitet. Ebenso liegt kein Widerspruch in v. 13 gegen das Heil, das nach v. 4 und 6f. den Heiden gebracht wird, noch gegen die Aufforderung zum Jubel v. 10f.; denn wenn das Joch des babylonischen Weltreichs, das die kleinen Völker knechtet und der Freiheit beraubt, zerbrochen ist, beginnt die neue Zeit, da die Welt, namentlich die freien Völker der Inseln, der Wüste und der Berge, jubeln dürfen, weil nicht eine neue Unterjochung, sondern die Ära des Heils und der wahren Religion folgt. Dtjes kennt den engen partikularistischen Standpunkt Hes's nicht, nach dem die „Heiden“ sich vor Jahwe zu fürchten haben.

c) **42 14–17 Jahwes Drang, jetzt nach langer Unthätigkeit das Neue hervorzubringen.** Zwei Strophen zu je vier Distichen.

14ᵃ beschreibt Jahwe, der spricht, sein bisheriges Verhalten; die Imperfekta אַחֲרִישׁ אֶתְאַפָּק sind dem Hauptverb הֶחֱשֵׁיתִי untergeordnet und durch dasselbe

in den Bereich der Vergangenheit gerückt: *Geschwiegen habe ich seit lange, Stillbleibend, an mich haltend.* Die Periode des Schweigens, d. h. mit Thaten für sein Volk, nicht mit Worten, kommt Jahwe jetzt vor als מֵעוֹלָם, als von Alters her dauernd, (vgl. כִּפְלַיִם 40 2); schon allzulange, seit der Bedrückung durch die Assyrer (52 4), hat er ihm nicht geholfen. Jetzt ist der Wendepunkt da v. 14[b], kommt Jahwes Liebe zum Durchbruch; jetzt kann er seine innere Erregung nicht mehr bezwingen, er wird seinem gepressten Herzen Luft machen und kräftig atmen, um mit Macht die neue Zeit herbeizuführen. Das Bild erinnert an die Wehen der messianischen Zeit; אֶפְעֶה, ἅπ. λεγ., im Aram. und Arab. gebraucht für das Blöken und Schreien, bedeutet hier: aufschreien, herausschreien. יָחַד, wie 41 23, zur Verbindung der vorangehenden Verba. **15** Das neue freie Atmen Jahwes bringt den feindlichen Mächten seinen vernichtenden Zorneshauch (vgl. 40 7 24 und s. die gegenteilige Vorstellung 41 18f.). Der Vers ist kaum nur bildlich gemeint, die Welt macht eine Metamorphose durch; dass aber nicht die gesamte Welt ausser Israel zu leiden haben wird, zeigten v. 10–13. אִיִּים steht hier in geradem Gegensatz zu נְהָרוֹת, als trockenes Land zu den Strömen; vielleicht ist jedoch mit Oort dafür צִיָּה oder צִיּוֹת zu lesen.

16 Für Israel aber bedeutet Jahwes thätiges Eingreifen die Heimkehr, und zwar eine so sichere, dass selbst Blinde die Wege nicht verfehlen. Auch hier spielen eigentliche und bildliche Bedeutung in einander, vgl. zu עִוְרִים v. 18 und zu den מַעֲקַשִּׁים (nur hier), *holprichte Stellen,* 40 3f. Das erste לֹא יָדְעוּ ist als überflüssig neben עִוְרִים zur Verbesserung des Metrums mit Duhm und Cheyne zu streichen. Die Wüste ist eine Gegend der Dunkelheit מַחְשָׁךְ, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer 2 6 31; viell. ist das מ aus Dittographie entstanden und dem אוֹר entsprechend חֹשֶׁךְ zu lesen. Die Schlussversicherung sieht im Ganzen, nicht nur in dem perfektischen לֹא עֲזַבְתִּים (Duhm), hinter der bestimmten Aussage von v. 14–16 mehr nach dem Zusatz eines Spätern aus, dem die wörtliche Erfüllung, die er noch nicht gesehen hat, in der Zukunft gewiss bleibt, vgl. dazu Hes 12 25. Ebenso sind die beiden ersten Wörter von **17** schwerlich ursprünglich; jede Verbindung fehlt, sie sind nur verständlich als Einsatz nach Ps 40 15 (vgl. Ps 35 4 70 3) und haben wahrscheinlich auch die von Reifmann bemerkte Verderbnis von ursprünglichem יִלְבְּשׁוּ in יֵבֹשׁוּ verschuldet. Dürfte man nach LXX αὐτοὶ δὲ am Anfang ein וְהֵמָּה vermuten, so erhielte man auch einen angemessenen Anschluss und so zum Ende die passende Schilderung des Eindrucks, den Jahwes Thun bei den Götzendienern hervorbringt: *Jene aber werden sich kleiden in Scham* (vgl. Ps 35 26), *Die auf Bilder vertrauen, Die zu den Gussbildern* (l. mit Duhm nach LXX den Plural לַמַּסֵּכוֹת) *sagen: Ihr seid unsere Götter.*

d) 42 18—43 7 Israels traurige Lage, wie seine jetzt anbrechende glückliche Zukunft ist Jahwes Wille.

Duhm hat gesehen, dass v. 18–25 durch verschiedene Zusätze entstellt ist, und hält für denkbar, dass nur v. 18 19 22 23 24[a] 25 von Dtjes herrühren. Cheyne-Haupt zeigen mit Schian (S. 15f.), dass v. 19 nicht als ursprünglich zu halten ist, beanstanden im Übrigen aber blos v. 24[a]. Das Richtige ergiebt mit einigen Abweichungen die Kombination dieser

Aufstellungen. Ursprünglich sind v. 18 20 22a (von הָפֵּחַ an) –24a (bis לבוזים) 25. So erhalten wir für v. 18–25 zwei Strophen von je vier Distichen und für den ganzen Abschnitt 42 18—43 7 fünf solcher Strophen. Im ganzen ursprünglichen Text spricht der Prophet, der Jahwes Worte (42 14–17) exponiert.

18—22 (abgesehen von den Glossen) die erste Strophe: Schilderung der Blindheit der angeredeten Israeliten. Dass es sich hier (v. 18 20) nicht um Blindheit im eigentlichen Sinne handelt, ist keine Frage. **18** Die beiden Stichen sind wahrscheinlich mit Haupt umzustellen (vgl. die Reihenfolge in v. 19 20). Zu הַבִּיטוּ לִרְאוֹת s. II Reg 3 14 Hi 35, 5. *Blind* und *taub* heissen die Israeliten, weil ihnen das rechte Verständnis für die Wege Gottes und darum für die Beurteilung ihrer Lage abgeht; sie „sehen“ Gottes Thun nicht, „hören“ nicht seine Worte, die ihnen dieses erklären. Jetzt sollten sie doch anfangen zu „sehen“.

19 unterbricht die Anrede an die Blinden und Tauben durch eine Erklärung darüber, wer diese seien, und redet von ihnen in der dritten Person. Der Text des eingeschobenen Verses ist aber nicht einmal einheitlich, der gleiche Autor schreibt doch nicht in einem Atemzuge von derselben Person „mein Knecht“ und „Knecht Jahwes“. Demnach ist zunächst als sekundäres Element im Verse וְעִוֵּר כְּעֶבֶד יְהוָה („nämlich blind wie der Knecht Jahwes“) auszuscheiden (= Glosse zu v. 19aα); ferner aber fehlen in LXX die Worte כְּמַלְאָכִי אֶשְׁלַח מִי עִוֵּר, die eine verstellte Glosse („wer ist blind, wie mein Bote, den ich sende?“) zu כִּמְשֻׁלָּם sein werden. Ursprünglich lautete der erklärende Einschub nur: *Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und taub, wie* מְשֻׁלָּם, das, so punktiert, nur den Diener, d. h. den Bezahlten bezeichnen kann, jedoch gewöhnlich = der Vertraute, Gottergebene, Muslim, gefasst wird, dann aber מְשֻׁלָּם (Partic. Hoph.) zu punktieren ist. LXX hat מֹשְׁלָם, „ihr (scil. meiner Knechte עֲבָדַי) Herrscher“ gelesen, Haupt folgt in der Lesung der LXX, zieht aber das Wort zur sekundären Glosse und lässt durch diese das in die primäre Glosse verwiesene מַלְאָכִי erklärt sein. Bei dem Fehlen von מַלְאָכִי ist diese Zurechtlegung der Entstehung des Textes gewagt, einfacher erscheint es, in כמשלם eine Verderbnis für כִּמְשֻׁלָּחִי *wie mein Bote* zu sehen, das die Glosse: מִי עִוֵּר כְּמַלְאָכִי אֶשְׁלַח noch vor sich hatte (Krochmal, Grätz). Ähnliche Glossierung einer Glosse s. 17 8. Beide Glossatoren sahen das wirkliche Israel als den Knecht Jahwes an, wie v. 5–7.

20 ist deutlich Fortsetzung von v. 18, nicht von v. 19: ***Gesehen habt ihr*** (l. רְאִיתֶם mit Haupt nach LXX, Targ., der Sing. ראית ist durch den Einschub v. 19 verschuldet und der Inf. absol. des Kĕrē mit Rücksicht auf פָּקֹחַ gewählt) ***vieles, ohne es zu beachten*** (l. וְלֹא תִשְׁמֹרוּ LXX Haupt), ***Habt die Ohren offen*** (Inf. absol. als Fortsetzung des vorangegangenen Verbum finitum Ges.-Kautzsch26 § 113 z), ***ohne zu hören*** (l. תשמעו LXX etc.). Zu dem Inhalt vgl. 6 9 f.; das Viele, was sie nicht beachteten, in seinem wahren Sinn nicht verstanden, sind die Thaten und Worte Gottes, die Israel in Geschichte und Offenbarung kund wurden. Israel hat aus der Geschichte nichts gelernt.

21 22aα *Jahwe gefiel es um seiner Treue willen* (um seiner Art willen, sich treu zu bleiben und sein Ziel nicht aufzugeben vgl. v. 6) *eine grosse und herrliche Unterweisung zu geben, als es ein beraubtes und geplündertes Volk war.* Damit wird das von den „Blinden“ (v. 18) nicht erkannte Ziel Gottes bei der Dahingabe seines Volkes ins Exil genannt: eine grosse und herrliche Belehrung über die wahre Religion und über den wahren Gott. Die Worte sind eine kurze Zusammenfassung des Inhalts von 52 13—53 12, auch formell erinnern sie mit יְהוָה חָפֵץ an jenen Abschnitt vgl. 53 10; sie haben aber auch Cap. 42 vor Augen, mit תּוֹרָה gehen sie auf v. 4 und mit בָּזוּז und שְׁסוּי auf v. 22b 24a zurück. Mit dieser Rücksicht auf die folgenden Verse, sowie damit, dass in ihnen gänzlich von der Anrede an die

„Blinden“ abgesehen ist (vgl. וְהוּא statt וְאַתֶּם), verrät sich v. 21 $22^{a\alpha}$ als Randbemerkung zu v. 18–25, die Jahwes „Gefallen“, d. h. Willen und Absichten in der Führung Israels, darstellen sollte.

$22^{a\beta b}$ könnte man als zur Randglosse gehörig anzusehen geneigt sein, wenn nicht die Vorwegnahme von v. 22^b in der Glosse v. $22^{a\alpha}$ zeigte, dass bei הָפֵחַ die Fortsetzung von v. 20 beginnt. Dass die direkte Anrede hier aufgegeben ist, hat um so weniger zu bedeuten, als hier in sozusagen objektiverer Weise die elende Lage der „Blinden“ im Exil geschildert, ohnehin auch ein neues Subjekt כֻּלָּם eingeführt wird, und als bereits der Inf. absol. (v. 20^b) einigermassen den Übergang zu der dritten Person bildet. Zu lesen ist הָפַחוּ Hoph. von פָּחַח *verstrickt sind sie* Houbigant u. a., בְּחוֹרִים *in Löchern*, und לִמְשִׁסָּה, vgl. das vorausgehende ל in מַצִּיל und s. auch Ryssel bei Kautzsch. הָשַׁב ist Pausa für הָשֵׁב vgl. Ges.-Kautzsch [26] § 29 q. Die ganze Schilderung ist bildlich gemeint von der Gefangenschaft und der elenden Lage, da niemand sich Israels annimmt und für dasselbe eintritt vgl. v. 7^b 43 6. Israel sieht es, im Dunkel des Exils und den Völkern preisgegeben, nicht, dass Jahwe seine Pläne mit ihm hat und sich um sein Ergehen kümmert. Dass Dtjes die wirklichen Verhältnisse der einzelnen Exulanten nicht gekannt habe, ist nicht aus dieser Stelle zu schliessen.

23–25 (abgesehen von der Glosse הֲלֹא יְהוָה [in v. 24^a] und v. 24^b) die zweite Strophe: Jahwe selber hat die Heimsuchung über Israel verhängt. Niemand wollte dies einsehen; wer merkt es sich jetzt für die Zukunft? **23** זאת *das Folgende,* nämlich, dass Jahwe der Urheber der schlimmen Lage Israels ist. Die Frage hat den Sinn: Möchtet ihr doch jetzt von eurer „Taubheit“ und „Blindheit“ lassen! **24** Für das Ḳĕrē לִמְשִׁסָּה l. mit Duhm, Klostermann, Cheyne dem parallelen Partic. und dem Kĕtīb gemäss das Partic. Po. לִמְשׁוֹסֶה *dem Plünderer,* vgl. 10 13.

24^b Eine Antwort auf die Frage v. 24^a erwartet niemand; aber wenn sie nötig wäre, dürfte sie erst am Ende der Frage, die v. 25 fortgesetzt wird, erfolgen. Ebenso will Dtjes den „Blinden“ nicht das Gewissen, sondern das Gesicht schärfen, dass sie jetzt sehen, wer ihre Geschicke in der Hand hat, und auf die Zeichen der Zeit merken. Endlich ist auch die Sprache der Antwort nicht die Dtjes's: זו kommt nie bei ihm vor (vgl. zu 43 21) und ist spät, הָלוֹךְ hinter statt vor בִּדְרָכָיו (als Obj. zu אָבוּ) ist aramaisierend. Die Antwort ist ein späteres Einschiebsel (Duhm, Cheyne); für חָטָאנוּ wird mit LXX חָטְאוּ zu lesen sein, doch ist dies bei einem solchen Einschiebsel nicht sicher.

25 חֵמָה wird besser nicht in den stat. constr. חֲמַת verwandelt, sondern mit Duhm als stehengebliebener Schreibfehler für אַפּוֹ oder als Variante von מִלְחָמָה entfernt. Für עֱזוּז מִלְחָמָה *die Gewalt des Krieges* lesen Klostermann, Cheyne עֱזוּזוֹ כַּלֶּהָבָה „und seine Heftigkeit wie eine Flamme“. Die Berufung auf das αὐτούς der LXX für diese Konjektur ist jedenfalls nicht entscheidend, andre möchten in dem Plural einen Beweis für das מ von מִלְחָמָה sehen. Auch scheint die Flamme für v. 25^b nicht nötig; Jahwes Zorn ist ein Feuer Dtn 32 22, und den Krieg mit einem Feuer zu vergleichen, wird den Hebräern so nahe gelegen haben, wie uns und den Arabern. Den göttlichen Zorn nennt Dtjes nicht sowohl, um Israel an seine Sünde zu erinnern, als vielmehr, um zu erklären, wie Jahwe dazu kam, sein Volk so schlimmes erleben zu lassen. Dass es Jahwe ist,

der ihr Schicksal bestimmt, sollen die „Blinden“ endlich sehen, die er jetzt heimführen wird.

43 1 2 die dritte Strophe: Nun hat Israel nichts mehr zu fürchten, Jahwe schützt es in jeder Gefahr. **1** וְעַתָּה *Und nun* ist der Wendepunkt gekommen, da Jahwe in auch für die Blinden erkennbarer Weise im Gegensatz zu früher zeigen wird, dass er Israel sich zum Eigentum geschaffen und erwählt hat. Die Verba בָּרָא und יָצַר sind häufig, wie hier, in Anwendung auf Israel gebraucht, vgl. v. 7 15 21 44 2 21 24 u. o.; ähnlich steht auch עָשָׂה z. B. 44 2 51 13. Die Perff. sind Perff. der Gewissheit: Ist Jahwe der Schöpfer, so ist nichts zu fürchten, er *erlöst* Israel aus dem Exil, *ruft es bei Namen* (l. קְרָאתִיךָ LXX, Klostermann u. a.), wie man einen vertrauten Bekannten mit seinem Namen anredet (vgl. Ex 31 2). Israel ist Jahwes Liebling. „Gott hat viele Diener, aber die gojim sind für ihn namenlos“ (Duhm). **2** Die grössten Gefahren werden Israel nichts anhaben. Für וּבַנ" ist parallel zu v. 2^{b} nach LXX mit Klostermann, Cheyne וּנְהָרוֹת *und Ströme sollen dich* etc. zu lesen; zu v. 2^{b} vgl. 42 25.

3 4 die vierte Strophe: Jahwe giebt zur Rettung seines Lieblings andre Völker und Länder als Lösegeld. Die reichsten und fernsten Länder (Ps 72 10) stehen Jahwe zur Entschädigung für die Freilassung Israels zur Verfügung, Länder, die nicht zum babylonischen Reiche gehörten, also als Ersatz dem neuen Weltreiche dienen können. Von Plänen des Cyrus, nach Ägypten zu ziehen, braucht Dtjes nichts gewusst zu haben (Herodot I 153), in Wirklichkeit hat erst Cyrus’ Sohn und Nachfolger Kambyses Ägypten erobert. **3** *Retter* Israels heisst hier Jahwe, wie v. 11 45 15 21 49 26 und auch 60 16 63 8. Zu כּוּשׁ vgl. 11 11 18 1 Gen 10 6; zu סְבָא, wahrscheinlich Meroë, s. Gen 10 7. **4** מֵאֲשֶׁר *weil,* nur hier in diesem Sinn gebraucht; מִן „ausgehend von“ ist hier kausal. In drei Verben hebt v. 4^{a} hervor, wie sehr Israel vor allen Völkern bei Jahwe in Gunst ist; später hat man dies den Israeliten nicht mehr zum Troste sagen müssen, sie haben es sich mehr als nötig selber wiederholt. Für אָדָם, das weder zum parallelen לְאֻמִּים passt, noch einen guten Sinn giebt, wenn man darin einen Gegensatz zur Bezahlung in Geld sieht, liest man wegen des folgenden ת besser אֲדָמוֹת *Länder* (Duhm, Cheyne; Oort: אֲדָמָה) vgl. Ps 49 12, als אִיִּים (Grätz, Klostermann).

5—7 die fünfte Strophe: Die Sammlung der Zerstreuten, vgl. 49 12. 5^{a} ist eine das Metrum störende Unterbrechung der Schilderung der Folgen von Jahwes Liebe zu Israel (v. 4^{a}); der Halbvers ist aus v. 1 und 2 entnommen und hier eingesetzt. 5^{b} זַרְעֲךָ = die Angehörigen deines Geschlechts. **6** vervollständigt die Angabe der Himmelsrichtungen; צָפוֹן und תֵּימָן sind fem. gen., wie sich aus unserer Stelle ergiebt, vgl. ZATW, 1896, 41. Zu תִּכְלָאִי vgl. בָּתֵּי כְלָאִים 42 22. *Jahwes Söhne und Töchter* sind die Israeliten, s. zu 1 2 und vgl. Dtn 14 1. **7** Keinen einzigen will Jahwe verloren wissen, *Keinen, der mit meinem Namen genannt ist* d. h. zu meinem Volke, zu denen, die mir dienen, gehört. Auch das selbstständige Sätzchen von וְלִכְבוֹדִי an ist Apposition zu den Objekten von v. 6^{b}. Die Israeliten sind zu Jahwes Ehre (vgl. 42 8 12) geschaffen; diese ist mit ein Grund der Hoffnung des Propheten: Jahwe

offenbart sich in der Geschichte, die Sammlung und Wiederherstellung Israels wird der Welt seine Ehre und seine Herrlichkeit verkünden. Eines der drei Verba (s. zu v. 1) ist für Sinn und Metrum zu viel; entweder ist בְּרָאתִיו ein Schreibfehler für יְצַרְתִּיו (vgl. 42 25), oder eines dieser beiden als Variante des andern nach v. 1 beigefügt (DUHM, CHEYNE).

e) **43** 8–13 **Israel, der Zeuge für Jahwe vor den Heiden.**

Eine neue Gerichtsscene wie 41 1–4 und 21–28. Drei Strophen zu je vier Distichen. Die pathetische Art Dtjes's ist neben der Textunsicherheit die Ursache einer gewissen Unklarheit, die gegenüber dieser Gerichtsscene bleibt. Nach v. 10ᵇ scheint es, als ob das Ziel der Verhandlung sei, Israel, also die Zeugen Jahwes selber, zum Glauben an Jahwes einzige Gottheit zu bringen; dann wären die Heiden mehr zur Dekoration auf dem Plane, und Israel wäre der Gegenpart Jahwes im Prozesse. Man wird darum doch die Überzeugung der Heiden von Jahwes Gottheit als dem Tenor der Darstellung angemessener betrachten und v. 10ᵇ mit DUHM die dritte Person lesen (vgl. auch 53 1). Israel ist trotz seiner Blindheit und Taubheit doch der Zeuge für Jahwes Ruhm und Gottheit vor den Völkern, Israel dient ihm dazu, seine Ehre und Anerkennung bei den Heiden zu finden, Israel, das seine Weissagung gehört hat und seine Rettung erfährt. So schliesst sich der Abschnitt gut an den vorhergehenden an, besonders an das *zu meiner Ehre habe ich Israel gebildet* (v. 7).

8 Die Situation ist, wie v. 9 (s. dort) zeigt, folgende: Die Heiden sind bereits versammelt, nun fordert Jahwe, der das Wort hat, die Vorführung seines Zeugen, des Volkes, das blind und taub ist, aber doch gesehen und gehört hat. Diese Beschreibung will dem Zeugen keinen Vorwurf erteilen, sondern das Gewicht seiner Zeugenabgabe erhöhen. Trotz seiner Blindheit, trotzdem es ihm an der rechten Einsicht fehlt, kann es doch die nackten Thatsachen bezeugen (vgl. 42 20). Man darf daher nicht übersetzen: „das Volk, das blind ist, obwohl es Augen hat" etc., sondern: *das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat* etc. (DUHM). הוֹצִיא scheint der Gerichtssprache entnommen, man wird aber statt des Perf. den Inf. abs. הוֹצֵיא = *man führe vor* zu lesen haben, wenn nicht am Ende הוֹי צֵא *he! tritt vor* (vgl. I Reg 22 21) oder mit CHEYNE nur הוֹי (vgl. 55 1) vorzuziehen ist. 9 נִקְבְּצוּ ist weder als Imperativ (s. GES.-KAUTZSCH 26 § 51 o) zu fassen, noch in יִקָּבְצוּ (sie sollen sich versammeln) zu ändern, sondern ist Perf. und bedeutet: *sie sind versammelt;* dann hat man aber auch das folgende Verb mit Vav consec. וַיֵּאָ zu lesen (OORT, DUHM, KLOSTERMANN): *und sind zusammengetreten.* Zwischen v. 8 und v. 9 ist keine Lücke, wie CHEYNE vermutet; v. 9ᵃᵅ gehört unmittelbar zu v. 8 und motiviert den Aufruf des Zeugen in v. 8. Die Parteien und Zeugen sind nun versammelt; Jahwe beginnt die Verhandlung, er spricht zu seinen Zeugen: *Wer ist unter ihnen* (d. h. den Völkern, den Vertretern der Götter), *der dieses* (den Inhalt von v. 1–7, vgl. זֹאת 42 23) *meldete Und zum Voraus* (l. mit CHEYNE רִאשׁוֹן und vgl. 41 27) *es uns hören liesse* (l. יַשְׁמִיעֵנוּ mit OORT u. a.)? Das רִאשׁוֹן ist im Texte nach 41 22 42 9 in רִאשֹׁנוֹת verdorben und hat die Plurallesung des Verbums nach sich gezogen, als ob es sich hier wiederum um den allgemeinen Weissagungsbeweis handelte, während hier die besondere Verheissung der Rettung Israels (v. 1–7) in Frage steht. Mit v. 9ᵇ kommt man nur ins Klare, wenn zu den zwei letzten Verben die Zeugen Subjekt sind: *Sie* (die Heiden) *mögen ihre Zeugen* (wenn sie solche haben) *stellen, um Recht zu behalten, Und sie* (die Zeugen) *mögen hören* (die Behauptung, eine solche Weissagung

gegeben zu haben,) *und sagen: So ist es!* Zu צֶדֶק vgl. 43 26 45 25. Wem dieser Subjektswechsel zu hart vorkommt, wird mit Duhm יַצְדִּיקוּ „dass sie Recht geben" lesen, also den drei letzten Verben die Zeugen zum Subjekt geben, da der überlieferte Text doch gegen die naheliegende (vgl. 41 26) Änderung in die erste Pers. וְנִשְׁמַע וְנֹאמַר (Cheyne) spricht und der Sinn durch diese Änderung nicht verbessert wird.

10 Die Heiden haben keine Zeugen, Jahwes Zeuge aber ist Israel: *Ihr seid meine Zeugen, ist Jahwes Spruch, Und meine Knechte* (punktiere עֲבָדַי Duhm, Cheyne), *die ich erwählt habe.* ועבדי ist nicht als Subj., parallel zu אַתֶּם, zu fassen, da Dtjes Israel selber für den Knecht ansieht (vgl. 41 8), sondern als Prädikat, parallel zu עֵדַי, und darum auch pluralisch zu lesen. Der Begriff des עֶבֶד יְהוָה hat hier die Punktatoren so beherrscht, dass sie mit Unrecht ihn auch fanden, wo er nicht vorlag, vgl. 44 26. Da Jahwe im ganzen Abschnitt v. 8–13 spricht, fällt das נְאֻם יְהוָה auf, aber man wird deshalb kaum dafür mit Duhm נֶאֱמָנַי „meine glaubwürdigen (Zeugen)" lesen dürfen; auch an andern Stellen ist seine ursprüngliche Bedeutung (s. 1 24) abgeblasst. Es wäre verwunderlich, wenn der Zweck der Verhandlung wäre, die Zeugen und auserwählten Knechte Jahwes zum Glauben an Jahwe zu bringen. Wohl hat die Geschichte Israels eine hohe Bedeutung für Israel selbst, aber der Knecht Jahwes, Israel, ist Jahwes Zeuge in der ganzen Welt. Daher wird die dritte Pers. יֵדְעוּ, יַאֲמִינוּ, יָבִינוּ zu lesen sein (s. Vorbem. zu v. 8–13). Die Heiden sollen Jahwes einzige Gottheit anerkennen (vgl. 42 4 6 8 43 7). Zu הֶאֱמִין לְ vgl. 53 1; Dtn 29 3. **10**[b] (von לְפָנַי an) **11**, das zweite Doppeldistichon der Strophe, fasst kurz die Erkenntnis zusammen, welche sich aus dem Zeugnis Israels ergiebt: Jahwe der einzige Gott, der einzige auch, der retten kann. Aus dem: *vor mir ist kein Gott gebildet* ist in Bezug auf Gott weder ein ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν noch ein κτιστός abzuleiten, letzteres auch nicht, trotzdem das chaldäische Schöpfungsepos von einem „Geschaffenwerden der Götter" spricht (vgl. Gunkel, Schöpf. und Chaos 402). **11** מוֹשִׁיעַ s. v. 3. Dass die Heiden Jahwe als Retter (Israels vgl. v. 1–7) kennen lernen sollen, ist ein mächtiger Trost für Israel.

12 13 Die Konstatierung des Weissagungsbeweises und die nochmalige Versicherung der Erfüllung des Geweissagten. **12** Hinter וְהִשְׁמַעְתִּי ist der Rest des zweiten Stichos des ersten Distichons abgebrochen; vielleicht darf man וְעָשִׂיתִי (vgl. Ps 22 32) vermuten. זָר ist soviel, wie אֵל זָר (Mal 2 11: אֵל נֵכָר): ein fremder Gott, der Israel nicht verwandt ist, Israel nichts angeht vgl. Jer 2 25 3 13 Dtn 32 16. וַאֲנִי־אֵל ist zu kurz für den ersten Stichos des zweiten Doppeldistichons. Die beste Ergänzung bietet das von Oort vorgeschlagene מֵעוֹלָם ev. מִקֶּדֶם *ich bin Gott von Ewigkeit;* dem entspricht גַּם־מִיּוֹם 13 aufs trefflichste, sodass man dieses (samt וַאֲנִי־אֵל v. 12) nicht für verdorben aus וַאֲנִי מַלְכְּכֶם מִקֶּדֶם (Cheyne nach Ps 74 12) ansehen darf. Aber גַּם־מִיּוֹם ist auch nicht als Verderbnis für מֵעוֹלָם zu entfernen, obschon LXX es in diesem Sinne deutet. Zu מִיּוֹם *fortan* (*auch fortan bin ich derselbe* s. 41 4) vgl. Hes 48 35. Wenn אֵין מִיָּדִי *nichts als meine Hand* bedeuten könnte (so Haupt bei Cheyne), ergäbe es einen guten Sinn; doch ist die gewöhnliche Fassung nach

49 24–26 nicht ausgeschlossen. Zu אֵין מַצִּיל (in anderem Zusammenhang) vgl. 5 29, zu מִי יְשִׁיבֶנָּה vgl. 14 27.

f) 43 14–21 Der Fall Babels und Israels Rettung, ein grösseres Wunder als die Wegführung aus Ägypten.

Wahrscheinlich drei Strophen von je vier Distichen; doch ist der Text in v. 14 derart verstümmelt, dass diese Einteilung nicht ganz sicher ist. Es sind zwei Stücke, je mit כֹּה אָמַר יְהוָה eingeleitet; in v. 16 fehlt aber dazu der Rest des Distichons.

14 Zu גֹּאַלְכֶם (mit Pathach wegen א vgl. König Lehrgeb. § 61 5c) vgl. 41 14. Für die mittleren zwei Disticha bleibt v. 14ᵇ zur Verfügung; aber nur der Anfang ist einigermassen annehmbar: *Um euretwillen entsende ich nach Babel* scil. Cyrus (Cheyne ändert den Namen in עֵילָם „nach Elam", um Cyrus zu holen). Ob weiter zu übersetzen ist: „ich lasse sie alle (wen?) als Flüchtlinge hinabsteigen (wohin?)" oder „ich lasse niederfahren die Riegel (Babels?) alle (oder לָכֶם, für euch, euch zum Heil, so eventuell Duhm)", weiss man nicht; auch die Konjektur Cheynes: וְהַעִירֹתִי גִּבֹּרַי כֻּלָּם, „und ich erwecke meine Helden alle", bleibt ungewiss. Von den drei letzten Wörtern mag *Und die Chaldäer* der Anfang und בָּאֳנִיּוֹת רִנָּתָם (in Schiffen ihres Jubels oder ihren Jubel?) der Schluss des dritten Distichons sein. Obschon die Babylonier Schiffe besassen (s. Herodot I 194, KAT² 351), wird man doch mit Hitzig, Ewald u. a. lieber בַּאֲנִיּוֹת = *in Klagen* (s. 29 2) lesen und davor mit Cheyne etwa ein wegen Ähnlichkeit mit וְכַשְׂדִּים verlorenes וְהִשְׁבַּתִּי vermuten, sodass das Distichon lautete: *Und die Chaldäer .... Und mache ihrem Jubel ein Ende in Klagen.* **15** exponiert das Subj. der Verba von v. 14ᵇ.

16 Zum Anfang vgl. Vorbem. zu v. 14–21; mit הַנּוֹתֵן beginnt das zweite Distichon, das mit den zwei folgenden (v. 17) Jahwes Wundermacht an jener herrlichen für die Geschichte Israels grundlegenden Grossthat der Bereitung eines Weges durch das rote Meer und der Besiegung der ägyptischen Streitmacht illustriert, vgl. Ex 14 15. בְּמַיִם עַזִּים, so auch Neh 9 12. **17** Zu הַמּוֹצִיא vgl. Hes 38 4, wo dasselbe Verb in Bezug auf den von Jahwe geführten Gog gebraucht ist. יַחְדָּיו zieht man mit Duhm auch hier am besten zu den vorhergehenden Substantiven: *Streitmacht und Krieger* (עִזּוּז, stark, vgl. Ps 24 8, hier wohl kollektiv) *zumal.* Das vierte Distichon (von יִשְׁכְּבוּ an) schildert das Resultat, zu dem Jahwe die Ägypter geführt hat: *Daliegen sie, stehen nicht auf, Ausgelöscht sind sie, wie ein Docht verglommen;* die Perff. stehen im Gegensatz zum beschreibenden Imperf. bei der vollendeten Handlung. Die Worte פִּשְׁתָּה und כָּבָה auch 42 3.

18—20ᵃ Das grössere Wunder: Weg und Wasser in der Wüste, ist so gross, dass Dtjes dazu auffordert, das frühere zu vergessen. In Zukunft ist die Rettung aus Ägypten nicht mehr der höchste Erweis von Jahwes Erlösermacht. **18** vgl. Jer 16 14f. 23 7f. Da die Aufforderung in rhetorischem Interesse erfolgt, enthält 46 9 keinen Widerspruch zu v. 18. רִאשֹׁנוֹת, wie das parallele קַדְמֹנִיּוֹת = *die früheren Ereignisse,* vgl. 46 9; hier liegt der Gedanke an frühere Weissagungen (41 22) fern. **19** Das Neue sprosst schon jetzt vgl. 42 9; Dtjes sieht es bereits in den Erfolgen des Cyrus, und die Angeredeten könnten ebenfalls erkennen, dass diese der Anfang der Rettung

Israels sind. אַף, hier nicht bloss = *und*, dient dazu, gerade das Wunder hervorzuheben, durch das das Künftige den Auszug aus Ägypten überbietet (= und hört nur!): *Ja, einen Weg bereite ich in der Wüste, Ströme in der Einöde.* Dass hier an eine wirkliche Bahnbereitung in der Wüste gedacht ist, kann man nicht zweifeln; immerhin darf man die rhetorische Schilderung nicht zu wörtlich deuten, in v. 20^{a} wäre das doch unmöglich. Hier dient der Auszug aus Ägypten noch als Folie und Gegenbild für die Rettung aus Babel, später sah man in ihm die Geschicke der Endzeit präfiguriert (vgl. 31 5 8 37 36). יְשִׁימֹן *Wüstenei* (hier appellativ und ohne Artikel gelesen, wie Dtn 32 10) ist ein stärkerer Ausdruck als מִדְבָּר; in die *Wüstenei* könnte man keine Herden treiben. **20^{a}** Die wilden Tiere werden Jahwe ehren durch ihre Freude über die wunderbare Umwandlung der Wüste; vgl. Jo 1 20 Ps 42 2. Dass die Strausse sich kaum aus der Wüste heraussehnen, kümmert Dtjes nicht; wichtiger ist, worauf ebenfalls Duhm aufmerksam macht, die hier ausgesprochene Tierfreundlichkeit, durch welche sich Dtjes von Hes (s. Hes 34 25 28), von Jes 34 f. (s. 35 9) und Hos 2 20 unterscheidet. Doch liegt überall die Anschauung zu Grunde, dass die wilden Tiere in der Heilszeit Israel keinen Schaden mehr zufügen sollen, vgl. zu 11 8 und S. 113 4.

20^{b} 21 sind ein späterer Zusatz (Duhm, Cheyne). Das zeigt einmal die Wiederholung von v. 19^{b}, dann die abschwächende Wirkung der anderthalb Verse, die die Pointe des Gegensatzes des Durchzugs durch das rote Meer und des Heimzugs durch die umgewandelte Wüste verkennen, wenn sie nur an die Wasserversorgung in der Wüste denken. Übrigens ist auch die Anrede vergessen; statt in der zweiten Pers. (vgl. v. 18 19) erscheinen die Israeliten in der dritten, vgl. עַמִּי und bes. יְסַפֵּרוּ. Zu זוּ vgl. zu 42 24^{b}.

g) 43 22—44 5 Allein Jahwe und seiner Gnade hat Israel die Aufhebung des Bannes und das Wiederaufleben zu danken.

Der Gedankengang des zu 42 18—43 7 parallelen Abschnittes ist nicht leicht im Einzelnen zu fixieren; denn „auch hier kleidet der Prophet seinen im höhern Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken“ (Duhm). Zuerst (v. 22–24^{a}) wird hervorgehoben, dass Israel nichts gethan hat, um Jahwe zum hilfreichen Einschreiten anzutreiben: Es hat ihn nicht gerufen, geschweige denn mit Opfergaben seinen Hilferuf begleitet und unterstützt. Dabei lässt der Prophet ganz unbeachtet, dass die Israeliten im Exil gar nicht opfern konnten. Man darf nämlich diesen Passus über die Opfer nicht auf die ganze Geschichte Israels beziehen; vor dem Exil haben die Israeliten es an Opfern nicht fehlen lassen vgl. nur 1 10–27, und Dtjes ist nicht Hesekiel, dass er jene Opfer als nicht Jahwe gebracht ansähe (vgl. Hes 16 22). Auch ist in v. 22 zu לֹא־אֹתִי nicht: „sondern die Götzen“ zu ergänzen, und v. 22–24 stellt überhaupt in Abrede, dass irgendwelche Opfer gebracht worden seien. Wenn dagegen v. 23^{b} gesagt ist, dass Jahwe auf Opfer kein Gewicht lege, so sollen damit die Opfer nicht gänzlich verworfen werden (vgl. 40 16), das würde der Argumentation der Verse doch jede Berechtigung rauben (Verwerfliches könnte doch kein Antrieb für Jahwe sein); vielmehr soll durch diese Aussage wie ihre Umgebung nur die Freiwilligkeit Jahwes, der seine Hilfe von keiner Bedingung abhängig macht, ins Licht gesetzt werden.

Dann (v. 24^{b}–28) wird gezeigt, wie im Gegenteil Israel durch sein Verhalten der Gnade entgegengewirkt habe. Umsomehr fällt alles Verdienst Israels dahin, erscheint aber Jahwes Gnade um so herrlicher. Dass in v. 24^{b}–28 Dtjes an die vorexilische Zeit denkt, beweisen v. 27f. auf das Deutlichste. Überhaupt ist zu beachten, dass Dtjes den Israeliten keine Vorwürfe erteilen, sondern sie trösten und die Unglückszeit des Exils ihnen erklärlich machen will.

Störend im Gedankengang erscheinen v. 25 26, über die hinweg zwischen v. 24[b] und v. 27 eine enge Beziehung besteht. Wohl spricht v. 25 einen Gedanken Dtjes's aus, und zwar einen solchen, der dem ganzen Abschnitt 43 22—45 5 zu Grunde liegt; aber eben deshalb wird v. 25 um so leichter aus 44 22 an den Rand gesetzt sein; es wäre doch auch für Dtjes hart, wenn kurz, nachdem gesagt ist: ich gedenke deiner Sünden nicht mehr (v. 25), selbst noch die Sünden der frühesten Zeit unvergessen wären (v. 27). In v. 26 aber ist als Obj. der Hauptverba das Gegenteil des v. 25 Genannten zu ergänzen, also fehlt ein guter Anschluss an v. 25, und gleicherweise wird der Aufforderung in v. 27 keine Folge gegeben. Ähnliches kommt wohl bei Dtjes vor; aber hier ist der Gedanke, Israel möchte doch anführen zu seiner Rechtfertigung, was es könne, so verloren, dass um des engen Zusammenhanges von v. 24[b] mit v. 27 willen anzunehmen ist, der Vers sei in Erinnerung an 1 18 von einem Späteren beigefügt.

Der Abschnitt besteht, wenn v. 25f. als sekundär auszuschalten sind, aus vier Strophen von je vier Distichen.

22—24[a] Israel hat in keiner Weise um Jahwes Gnade geworben. **22** *Und nicht mich hast du gerufen,* wie du solltest, sondern ich dich vgl. 42 6 43 1; s. die Vorbem. Für כִּי, das schwerlich *geschweige denn* bedeuten kann, wird man בִּי zu lesen und davor nach LXX וְלֹא zu setzen haben (Cheyne); so wird der Parallelismus vollständig, das בִּי hinter יָגַעְתָּ ist natürlich dann zu streichen. **23** Wie Israel sich um Jahwe hätte bemühen sollen, zeigt zunächst v. 23[a]: es hätte Jahwe anrufen und die Bitte mit reichen Opfern unterstützen sollen. Zu der Punktation הֵבֵיאתָ, während Kĕthīb הֲבֵיאתָ gelesen sein will, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 76h; zu עֹלוֹת und זְבָחִים s. 1 11. Da כִּבֵּד mit doppeltem direkten Obj. („einen mit etwas beehren") doch auffällt, wird nach LXX mit Oort u. a. וּבִזְבָחֶיךָ zu lesen sein. Zu v. 23[b] vgl. Vorbem. Zu מִנְחָה, hier noch nicht term. techn. für vegetabilisches Opfer, vgl. 1 13; לְבוֹנָה *Weihrauch,* zuerst Jer 6 20 erwähnt, wird aus Arabien bezogen (vgl. auch 60 6) und diente dazu, den Opferduft recht angenehm zu machen. **24**[a] קָנֶה *Würzrohr,* ebenfalls Jer 6 20 als aus fernem Lande bezogen erwähnt, diente wohl demselben Zweck wie Weihrauch; nach Ex 30 23 wurde es bei der Bereitung des Salböls gebraucht. Zu חֵלֶב vgl. 1 11 Jer 31 14 Ps 36 9. קָנִיתָ und קָנֶה, eine der seltenen Paronomasien Dtjes's, vgl. auch Duhms Konjektur v. 28: וָאֲחַלֵּל נַחֲלָתִי.

24[b]**—28** (ausgen. v. 25f.). Im Gegenteil: Israel hat mit seiner Sünde Jahwe schwer gemacht; statt Gnade und Heil zu spenden, musste er Strafe und Bann verhängen. **24**[b] אַךְ *nur* d. h. alles das v. 22–24[a] Genannte nicht, sondern im Gegenteil nur Mühe und Arbeit hast du mir bereitet; ich habe dein Knecht sein müssen, musste dich bedienen: Dtjes denkt an die Bestrafung durch die Weltmächte und die Mühe, die die Wiederherstellung Israels Jahwe verursacht, nicht an das Vergeben, das schwerlich als Plage hier bezeichnet sein möchte.

25 vgl. Vorbem., sowie 44 22. Zu לְמַעֲנִי vgl. 48 9 11. **26** vgl. Vorbem. סַפֵּר *zähle du auf* (vgl. Ps 40 6) scil. die Verdienste, auf die du dich berufen könntest und die für dich sprächen. תִּצְדָּק s. v. 9.

27 *Dein erster Vater* ist nicht Adam, der nicht nur Israels Vater war, auch nicht Abraham, der ja 41 8 Jahwes Freund heisst, sondern Jakob vgl. Hos 12 3 4. מְלִיצֶיךָ, *deine Mittelspersonen, Mittler* (eig. Dolmetscher Gen 42 23; Hi 33 23 heissen die Engel so), sind die Propheten; von Treulosigkeit

solcher weiss die ältere Geschichte mancherlei zu erzählen, vgl. übrigens auch Jer 23 11–18. Von den Führern auf die Geführten ist der Schluss leicht: qualis rex, talis grex. **28** l. beide Verba mit Vav consec. (Oort u. a.); וָאֶתְּנָה (mit ה—) ist = *und ich musste preisgeben.* Die drei ersten Wörter sind ein Rest des Distichons, das dem letzten (v. 28b) parallel war. Da „die Entweihung heiliger Fürsten" zwar nach Hes 13 19 Thr 2 2 möglich ist, aber, auch wenn man darunter Tempelbeamte versteht, doch befremdet, wird das Verbum den Anfang und das Objekt den Schluss des Distichons ausmachen. Für שרי vermutet Duhm etwa שַׁעֲרֵי und zwischen diesem und dem Verbum נַחֲלָתִי (vgl. 47 6): *so musste ich entweihen mein Erbe, ... die heiligen Thore.* Cheyne dagegen liest nach LXX mit Houbigant, Klostermann: וַיְחַלְּלוּ שָׂרֶיךָ קָדְשִׁי *und es entweihten deine Fürsten mein Heiligtum* scil. durch heidnische Kulte II Reg 21 3–5 7 Hes 8 3–17; diese Deutung der Sünde auf den Kultus ist jedoch dem Zshg nicht konform (vgl. Patriarch und Propheten v. 27). Der entsprechende zweite Stichos ist nach Cheyne verloren. חֵרֶם bedeutet die von Gott verhängte Vernichtung (s. auch 34 5), גִּדּוּפִים die *Hohnreden* der Heiden, insbesondre der Nachbarvölker.

44 1–3a Die unverdiente Gnade Jahwes, die jetzt wirksam wird, zeigt sich zunächst in der Aufhebung des Bannes. Auf verfluchtes Land fällt kein Regen (II Sam 1 21), jetzt spendet Jahwe dem dürren trockenen Land Erquickung, d. h. er bereitet das Aufleben des toten (mit dem Bann belegten 43 28) Volkes vor. **1** וְעַתָּה ganz wie 43 1 zur Überleitung auf die Schilderung der jetzt beginnenden Gnadenzeit. Zu עַבְדִּי und בָּחַר vgl. 41 8 43 10. **2** Jahwe ist der Schöpfer Israels vgl. 43 1 und יֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן d. h. der, der Israel von Mutterleib an bildete vgl. v. 24 49 5; יַעְזְרֶךָּ bildet dazu einen Relativsatz. Mit v. 2b beginnt, was Jahwe Israel zu sagen hat, das er יְשֻׁרוּן nennt; dieser Ehrenname, der nur noch Dtn 32 15 33 5 26 vorkommt, scheint von Dtjes gebildet zu sein, um Israel doch für die Zukunft als den *Rechtlichen, Frommen* im Gegensatz zu früher, da es יַעֲקֹב, Überlister (vgl. 43 27 Hos 12 3 4), war, zu bezeichnen (s. Bacher ZATW 1885 161—163); Jesurun ist eine Ableitung von יָשָׁר, redlich, nach der bei Kosenamen beliebten Diminutivform; vgl. auch יָשָׁר den Titel der alten Liedersammlung סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos 10 13 II Sam 1 18 I Reg 8 53 (LXX, s. zu I Reg 8 12). **3a** *Das Durstige* und *das trockene Land* sind Bilder für die gegenwärtige Lage Israels; im dürren Land ist alle Vegetation abgestorben, so ist Israel, auf dem der Bann lastet, tot im Exil vgl. 43 28 5 13 15 Hes 37 1–14.

3b—5 Das Aufblühen Israels zu neuem Leben und der Anschluss von Proselyten an das wiedererstandene Volk Jahwes. **3b** Die Ausgiessung des Geistes vollendet, was die des Wassers vorbereitet, und erklärt zugleich das Bild von v. 3a; vgl. die ähnliche Verbindung von Wasser und Geist Joh 1 31-33 3 5. Die Wirkung der Geistesausgiessung ist hier eine physische, neues Leben und Gedeihen, ganz wie Hes 37 1–14; die moralische Regeneration ist nicht erwähnt (wie 32 15 f.) und ebensowenig die Befähigung zum Weissagen (wie Jo 2 28); vgl. über die Geistesausgiessung S. 113 2). Zu בֵּרַכְתִּי vgl. Mal 3 10. **4** Das frische, fröhliche Wachstum der Israeliten unter dem göttlichen Segen: *sie werden sprossen wie zwischen Wassern Gras* (l. nach

LXX mit Houbigant u. a. כְּבֵין מַיִם für das unmögliche בְּבֵין). 5 Die unter Gottes Segen erfolgte Restauration Israels hat noch weitere Folgen; die Fremden werden hingezogen zu dem Volke Israel, als Proselyt wünscht dieser und jener (זֶה—וְזֶה) Aufnahme zu finden. Dass v. 5 nicht von den Israeliten handelt, ist klar, da für diese die Benennung nach Jakob und Israel nichts Neues ist. Die Verheissung geht über die von 43 5–7 hinaus, spricht aber hier nur von dem Anschluss Einzelner und nicht wie 2 2–4 von dem ganzer Völker, letzteres ein Gedanke, der aber Dtjes durchaus nicht fern liegt: „Die Verehrung (vor Jahwe) ergreift Könige und Fürsten (49 7); das verspricht den Übertritt ihrer Völker (51 4f.); schliesslich soll sich Jahwe jedes Knie beugen und jede Zunge ihm zuschwören (45 23f.)" (Bertholet, Stellung der Isr. zu d. Fremden S. 118). Israel ist ja das Licht der Heiden (vgl. 42 6 und die Ebed-Jahwe-Stücke), für Dtjes ist die Grenze der Religion Israels die Grenze der Welt. Dem Anschluss verleihen die Fremden dadurch Ausdruck, dass sie sagen: *Jahwe bin ich zu eigen,* oder dass sie *sich mit dem Namen Jakobs nennen* (l. mit Lowth u. a. יִקָּרֵא, da יִקְרָא mit בְּשֵׁם *anrufen* bedeutet, was Jakob zu einem Gott machte), oder dass sie auf ihre Hände schreiben: לַיהוָה *Jahwe gehörig,* oder dass sie sich den Ehrennamen Israel erwählen (l. יְכַנֶּה Oort u. a.; Dillmann-Kittel zieht dafür das Nif. יִכָּנֶה, Cheyne das Hitp. יִכַּנֶּה = יתכ' vor). In alter Zeit gab es wahrscheinlich selbst ein אוֹת יְהוָה, d. h. ein besonderes Zeichen, das man sich eintättowierte, um die Zugehörigkeit zu Jahwe auszudrücken (vgl. zu Gen 4 1); hier sind solche alte Stammzeichen vergessen und ist an die Sitte gedacht, nach der der Sklave den Namen seines Herrn, der Soldat den seines Feldherrn in die Haut einzeichnet. Das Verbot Lev 19 28 beweist die Verbreitung dieser Sitte; Dtjes sah in ihr nichts Böses, vgl. 49 16, ferner Hes 9 4 Gal 6 17 Apk Joh 7 3 13 16. Das Verbum כִּנָּה (vgl. 45 4) bezeichnet: einen Ehrennamen d. h. einen ehrenden Zunamen geben; das vom gleichen Verb abgeleitete arab. Kunja bezeichnet bei den Arabern gewöhnlich den Ehrennamen, den sich einer beilegt, indem er sich Vater eines bestimmten mit Namen genannten Sohnes nennt z. B. Abu Omar. Hier ist das Wort in weiterem Sinne von ehrendem Zunamen überhaupt gebraucht, wie auch JSir 47 6 David die Kunja nach den erschlagenen Zehntausend erhält vgl. I Sam 18 7; die Proselyten betrachten es als eine Ehre, sich Israeliten oder vielleicht auch blos גֵּר יִשְׂרָאֵל zu nennen.

h) 44 6–23 Die Ewigkeit und Einzigkeit Jahwes und die Thorheit des Götzendienstes.

Die Schilderung der Gedankenlosigkeit der Götzendiener, die durch eine Beschreibung der Herstellung der Bilder veranschaulicht wird, unterbricht den Zshg von v. 8 mit v. 21. Es fehlt ihr weiter die bei Dtjes übliche rhythmische Form, sowie der in ähnlichen Hinweisungen auf die Götzen stets vorhandene Zweck, Jahwes Hoheit durch den Gegensatz um so besser hervortreten zu lassen; endlich spürt man in dieser kalten und mühsam gemachten Beschreibung nichts von dem pathetischen Schwunge Dtjes's. Die Verse 9–20 sind daher ein späterer Einschub (Duhm, Cheyne). Duhm vergleicht damit „die Bekämpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders dem griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Produkten der spätesten Zeit."

Dtjes gehören dagegen an 1) v. 6–8 + v. 21f. (abgesehen von kleineren Zuthaten) und 2) v. 23 ein sechszeiliges Lied zum Abschluss des ganzen Abschnittes 42 1—44 22.

α) **6—8** Der erste Teil des deuterojesaianischen Stückes, bestehend aus anderthalb Vierzeilern in der gewöhnlichen Distichenform. **6** Die übliche Einleitung ist hier dadurch variiert, dass Jahwe nicht nur König (vgl. schon 41 21) und Erlöser (s. 41 14) heisst, sondern auch *Jahwe der Heere* (vgl. 1 9), vielleicht in Rücksicht auf die im nächsten grösseren Abschnitt zu verkündende Niederwerfung des babylonischen Weltreichs, vgl. noch 45 13 47 4 48 2 51 15 54 5. Zu v. $6^{b\alpha}$, der Jahwes Ewigkeit konstatiert, vgl. 41 4 und bes. 48 12, sowie Apk Joh 1 8 17 22 13; in v. $6^{b\beta}$ ist der Monotheismus noch schärfer ausgesprochen als 43 10. **7** Der Beweis für v. 6^{b} liegt in den unbestreitbaren Weissagungen Jahwes (vgl. 41 21–29 43 8–13). Vor יִקְרָא ist nach LXX ausgefallen יַעֲמֹד וְ (Oort u. a.): *Wer ist wie ich? Er trete auf und rufe* etc., d. h. wenn es ausser mir einen Gott giebt, so melde er sich und erzähle *es,* scil. was er von künftigen Dingen zu sagen weiss, und *lege es mir dar,* setze es mir auseinander (עֶרְךָ vgl. Hi 13 18 32 14). Von מִשּׂוּמִי an ist der Text unverständlich; mit Oort (nur muss man לָמוֹ nicht in לָכֶם, sondern in לָנוּ ändern; vgl. Targ. und denselben Fehler Ps 80 7 Hi 22 17), Duhm, Cheyne ist zweifellos zu lesen: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר תָּבֹאנָה יַגִּידוּ לָנוּ *Wer machte von Uranfang an das Kommende bekannt, Und was eintreffen soll, mögen sie uns melden!* **8** Für תִּרְהוּ, das nur hier vorkommt und mit dem arab. *wariha,* vor Furcht gelähmt sein, zusammengestellt wird, hat de Lagarde תִּרְהֲבוּ vom aram. רהב, aufgeregt sein, vorgeschlagen, einfacher ist die Änderung in תִּירְאוּ *fürchtet euch nicht.* Das Suff. ךָ in הִשְׁמַעְתִּיךָ ist entweder in den Plur. כֶם— (LXX) zu ändern (vgl. die Plurale zu Anfang von v. 8), oder besser ganz zu streichen. Mit וְאַתֶּם beginnt das zweite Distichon der zweiten Strophe: *Und ihr seid meine Zeugen* (vgl. 43 10 12), *ob ein Gott Oder* (l. וְאִם) *ein Fels ist ausser mir* (für מִבַּלְעָדַי l. בַּל־יָדַעְתִּי, das mit Unrecht schon hinter אֱלוֹהַּ steht). Da אֱלוֹהַּ (in Hi häufig) nie bei Jes vorkommt, ist viell. אֱלֹהִים zu lesen. Zu צוּר *Fels* vgl. zu 17 10.

β) **9—20** Die späte Einfügung (s. Vorbem. zu v. 6–23) über die Thorheit der Bilderverehrer. Zuerst **9** bis v. 11 wird der Satz, der im Folgenden bewiesen werden soll, konstatiert: die Bilderformer sind schwache Menschen und ihre Fabrikate können nicht helfen. Zu פֶּסֶל vgl. 40 19; תֹהוּ nennt Dtjes nur die Bilder selber 41 29, während er von Menschen „wie nichtig", „als nichtig gerechnet" gebraucht 40 17 23 (Duhm). Zur Bezeichnung der Götzen: חֲמוּדֵיהֶם, *ihre Lieblinge*, vgl. 1 29 und חֶמְדַּת נָשִׁים Dan 11 37. Die Punkte über הֵמָּה sollen das Wort als dem Texte fremd bezeichnen, es könnte Dittographie des vorangehenden הֵם— sein; ein Nachdruck liegt so wenig darauf, wie v. 11. Die LXX hat übrigens von v. 9^{b} nur das letzte Wort, doch wird man schwerlich daraufhin diesen Versteil ausscheiden. Mit עֵדֵיהֶם sind nicht die Götzen, sondern die Götzendiener als die Zeugen der Götzen gemeint 43 9; diese *sehen und merken nichts*, sind so thöricht (vgl. v. 18), nicht: sie bekommen nichts von den Thaten der Götzen zu sehen. Die Folge ihrer Thorheit ist als Absicht dargestellt: *damit sie zu Schanden werden.* **10** מִי fasst man wohl besser nicht als rhetorische Frage: wer ist auch ein solcher Thor, ein nutzloses Bild zu verfertigen? sondern wie Duhm als den Vordersatz einführend = *wer immer* (vgl. 50 10 Prv 9 4 16), worauf, mit וּ eingeleitet, der Nachsatz folgt (Ges.-Kautzsch^{26} § 143d): *Wer immer einen Gott gebildet hat* (meint gebildet zu haben), *ein* (blosses) *Bild hat er gegossen, um nichts zu nützen.* **11** Ein Bild bleibt's; denn alle Formeln, durch welche man es zu einem Fetisch machen will, helfen nicht, einen Gott in dasselbe zu zaubern. Das ist der Gedanke von v. 11^{a}, der durch die jetzige Punktation verwischt wird, welche an die Genossen des Verehrerkreises eines Bildes (חֲבֵרִים) denkt. Wenn מֵאָדָם beibehalten wird, so empfiehlt es

sich, nicht Menschen in חבריו und חרשים zu finden, also mit Duhm חֲבָרָיו, = *seine Zaubersprüche* d. h. die Sprüche des Verfertigers (vgl. 47 9 12 Dtn 18 11), und חֲרָשִׁים (vgl. 3 3) zu punktieren, sodass zu übersetzen ist: Sieh! alle seine Beschwörungen werden zu Schanden, Und die Zaubersprüche, sie kommen von Menschen her. Auch so ist מֵאָדָם fraglich; daher sieht Cheyne darin eine Verderbnis für יִכָּלְמוּ und kann nun חֹבְרָיו (Dtr 18 11 Ps 58 6) und חֹרְשָׁיו lesen: *Sieh, alle seine* (scil. des Bildes) *Beschwörer werden zu Schanden Und seine Zauberer, sie müssen sich schämen.* Bei dieser Fassung schliesst sich auch v. 11^b am besten an: mögen sie alle mit ihren Zaubersprüchen und Beschwörungsformeln kommen, sie werden alle zu Schanden, das Bild bleibt לְבִלְתִּי הוֹעִיל (v. 10).

12 13 Die Art und Weise der Götzenfabrikation. **12** Die Herstellung eines Götzen aus Metall. Der Text wird verständlich, wenn מַעֲצָד ausgeschieden wird, das Jer 10 3 die Axt, ein Instrument zum Holzfällen, bedeutet. מַעֲצָד wird als Glosse zu בַּרְזֶל von einem hinzugefügt sein, der mit der LXX יחד aus v. 11 herübernahm und als ὤξυνεν (= יַחַד oder יָחֵד imperf. Hiph. von חָדַד vgl. Prv 27 18, *er schärft*, ev. הֵחַד perf.) erklärte, dann aber בַּרְזֶל als Obj. dazu fasste. Der LXX ist hier jedoch nicht zu folgen, da man weder versteht. was der Schmied mit der Axt zu thun hat. noch warum erst von der Schärfung des Instrumentes die Rede sein soll. Somit ist פָּעַל (ev. יִפְעַל) das Prädikat zu חָרַשׁ בַּרְזֶל, und der Vers besagt: *Der Meister in Eisen arbeitet mit der Kohlenglut, er formt es* (natürlich das פֶּסֶל v. 10, also ist von keinem andern Obj., auch nicht von der „Axt", inzwischen die Rede gewesen) *mit Hämmern und verfertigt es mit seinem kräftigen Arm* (vgl. Vergils: magna vi bracchia tollunt). Diese von Duhm vorgeschlagene Korrektur, die nur eine ganz geringe Änderung des Textes erfordert und einen durchaus entsprechenden einfachen Sinn bietet, verdient den Vorzug vor den Vorschlägen von Grätz, Dillmann-Kittel (: במעצד יפעל = בְּמַעֲצָד = macht es mit dem Meissel [?],) und von Cheyne (ח׳ ב׳ חָצַב במעצד mit Auslassung der folgenden zwei Wörter = der Schmied behaut [das glühende Metall] mit einem Schneideinstrument). Während der Fabrikation des Bildes merkt der Handwerker nichts von einer Kraft seines Götzen (vgl. dagegen 40 31); doch könnte das Fasten mit einem frommen Aberglauben zusammenhangen. **13** In der Herstellung eines Götzen aus Holz werden sachgemäss drei Stadien unterschieden, die Zurichtung eines Holzstückes in den richtigen Dimensionen (dazu braucht der Meister in Holz die Messschnur), die Zeichnung der Umrisse des Bildes mit dem Reissstift (בַּשֶּׂרֶד, nur hier; Kimchi: Rötel) und endlich die Ausschnitzung der Figur mit den Schnitzmessern (בַּמַּקְצֻעוֹת, ἅπ. λεγ.). Weiter führen die Worte וּבַמְּחוּגָה יְתָאֲרֵהוּ וַיַּעֲשֵׂהוּ nicht; die Verba sind schon vorher gebraucht und die veränderte Lesung des einen beruht auf einer Schrulle der Massora, die bei der zweiten Lesung zur Abwechslung entweder ein Poʿel (= er sucht ihm eine Gestalt zu geben) oder eine Anspielung auf das Subst. תֹּאַר (um die immer grösser werdende Ähnlichkeit des Bildes mit einer Menschengestalt hervorzuheben) beabsichtigte (zu der Form s. Ges.-Kautzsch[26] § 64 i), וּבַמְּחוּגָה ist Glosse zu בַּשֶּׂרֶד, die, in den Text gekommen, die beiden folgenden Verba zur Herstellung der Verbindung mit dem Folgenden erforderte. Scheiden wir daher diese drei Worte aus, so hängt כְּתַבְנִית mit dem ersten יַעֲשֵׂהוּ zusammen. Die Änderung des ersten יתארהו in יְתַכְּנֵהוּ (er stellt seine Proportionen fest) ist zu unsicher, um das zweite dann für ursprünglich anzusehen. Das Ziel eines Schnitzers ist ein Bild in der Gestalt eines Mannes und zwar eines Prachtstückes von einem Menschen. *Um in einem Hause zu wohnen*, das aber nicht ein grosser Tempel zu sein braucht, selbst ein Privathaus oder eine Privatkapelle (ein Tempelchen vgl. Act 19 24) sein kann.

14—17 Die Beschaffung des Materials für einen Götzen aus Holz. **14** *Er ging* (הָלַךְ ist vor [לִכְ]רֹת ausgefallen), *um Holz zu schlagen für seinen Gebrauch* (l. עֵצִים für אֲרָזִים mit Grätz, Cheyne nach LXX: ξύλον), *Und wählte sich eine Ulme oder Eiche* (l. mit Grätz, Cheyne וַיִּבְחַר für וַיִּקַּח, das aus v. 15 eingedrungen ist, und תִּדְהָר, s. 41 19, für das unbekannte ἅπ. λεγ. תִּרְזָה), *Die Gott gepflanzt* (l. für אֹרֶן, dessen kleingeschriebenes ן die Unsicherheit dieses Buchstaben zeigt, אֵל und vgl. zu den Bäumen, die nur Gott, nicht die Menschen gepflanzt haben, Ps 104 16) *und der Regen gross machte.* Das unverständliche וַיְאַמֶּץ־לוֹ, das nicht „gross und stark werden lassen" bedeutet, ist mit Cheyne für nichts anderes als Dittographie des folgenden בַּעֲצֵי־יָעַר (resp. ״מֵע) anzusehen, das seinerseits nur eine Glosse

ist. **15** *Dass es* (das Holz, עֵצִים) *Menschen zur Feuerung diene*, bildet den Abschluss von v. 14. Dieses Brennholz findet nun nur zu einem Teil seine eigentliche Bestimmung; denn zwar *nimmt er* (oder vielleicht besser nach LXX κaύσας = וַיַּקְדֵּחַ *zündet er an* Klostermann, Cheyne) *davon* (מֵהֶם, Plur. bezüglich auf עֵצִים, s. v. 14) *und bekommt warm, Heizt auch damit und bäckt Brot,* aber *Er macht auch daraus einen Gott, und wirft sich davor nieder, Verfertigt daraus ein Bild und verneigt sich davor* (für לָמוֹ l. לוֹ Oort u. a.). סָגַד, auch 46 6, ist das aramäische Wort für das gewöhnliche hebr. הִשְׁתַּחֲוָה. **16** Nochmalige Schilderung der Verwendung der einen Hälfte des Holzes. Da ein Ganzes auch für die Hebräer nicht ausser zwei Hälften noch einen Rest hat, ist nach LXX עַל־גֶּחָלָיו *über seinen Kohlen* (vgl. v. 19) statt עַל־חֶצְיוֹ (über der andern Hälfte) zu lesen; ferner sind die Verba יֹאכֵל יִצְלֶה umzustellen, da man das Fleisch erst brät, ehe man es isst, vgl. v. 19 und LXX (so Duhm, Oort, Cheyne). Zu der seltenen Betonung der Ultima von חַמּוֹתִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 ee. **17** Die Verwendung des Restes, d. h. der andern Hälfte, zur Bereitung eines Gottes. Das ו von לְפִסְלוֹ ist als Vav consec. zum folgenden Verb zu ziehen und die Mitte des Verses auf לוֹ zu setzen, also l. לְפֶסֶל וַיִּסְגָּד־לוֹ *zu einem Bild und verneigt sich davor*; vielleicht ist dieser Komplex aus v. 15 hier mit Unrecht eingedrungen. Auch die drei folgenden Verba sind mit Vav consec. 'וַיִּ zu lesen. Vgl. zu der ganzen Schilderung Sap 13 11–13, ferner Horaz: Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, Cum faber incertus, scamnum faceretne, Priapum Maluit esse deum.

18—20 Den verblendeten Götzendienern fehlen eben Verstand und Überlegung. **18** Der Singular טַח (von טָחַח *verklebt sein*) ist bei einem folgenden Dualsubjekt עֵינֵיהֶם nicht unmöglich, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 o; natürlicher aber liest man mit Duhm, Cheyne den Plural טַחוּ, da das Kĕtîb von einer hier unwahrscheinlichen Auffassung herrühren könnte, die nach 6 10 Gott als den Verblender ansah und טַח (von טוּחַ *verkleben*) gelesen haben wollte. **19** יָשִׁיב אֶל־לֵב, auch 46 8 Dtn 4 39 30 1 I Reg 8 47, für das gewöhnlichere 'יָשִׂים א״ל. Die Wiederholung der Worre von v. 16 bestätigt die dort vorgenommenen Textänderungen (s. zu v. 16); v. 19[b] ist als Frage zu nehmen, die die Überlegung des Götzendieners ankündigte. Aber er überlegt nicht und frägt nicht, wird daher auch nicht stutzig über das Ungereimte seines Thuns. Zu תּוֹעֵבָה vgl. 41 24; בּוּל עֵץ, eigentlich das Erzeugnis eines Baumes, also = *Holzblock, Holzklotz*; doch liest Cheyne dafür פֶּסֶל עֵץ. **20** *Wer Asche liebt, den hat ein betrogenes Herz verleitet.* רֹעֶה אֵפֶר heisst weder: wer Asche, die verfliegt, weiden will, noch: wer eine angebrannte Steppe beweidet, sondern: wer an Asche, an Dingen, die zu Asche werden, seine Freude hat; diese sprichwörtliche Redensart ist hier treffend auf die Götzen, deren „andere Hälfte" ja bereits zu Asche geworden ist (v. 15 16), angewendet. רָעָה ist das aramäische, auch im späteren Hebräisch gebrauchte Äquivalent von רָצָה (vgl. Prv 15 14) = *lieben, gern haben*; parallel ist die Redensart: *Wind lieben* Koh 1 14. הוּתַל ist Relativsatz zu לֵב und das Suff. von הִטָּהוּ bestimmt den Zusammenhang des absolut voraufgestellten רֹעֶה אֵפֶר mit dem Sätzchen לֵב הִטָּהוּ. Ein solcher Götzendiener, sagt abschliessend v. 20[b], *wird seine Seele nicht retten,* wie er erwartet (vgl. v. 17), und bleibt in seiner Verblendung, dass er nie zu der Einsicht kommt, zu erkennen, dass er an Trug sich hält (vgl. v. 19).

Mit der Beurteilung des Götzendienstes als einer Identificierung von Bild und Gott (doch vgl. zu v. 11) trifft der Verf. jedenfalls den Kern und Ursprung des Bilderdienstes nicht; aber man darf kaum zweifeln, dass der gewöhnliche Heide sich des Unterschiedes von Bild und Gott nicht klar bewusst war. Weil jedoch der Bilderdienst auf einen andern Ursprung zurückging und ihm eine tiefere Auffassung zu Grunde lag, war seine Lebenskraft viel zu zäh, als dass sie mit rationalen Argumenten so leichthin zerstört werden konnte, und hatten dergleichen Vernunftgründe keine durchschlagende Wirkung.

γ) **21 22** Die Fortsetzung von v. 6–8, die abschliessend auf die Zusammenfassung des Inhaltes von 42 1 an, die in v. 6–8 gegeben ist, zurückweist. **21** אֵלֶּה *dies,* scil. dass Jahwe einzig und allein ein Fels ist und allein prophezeien kann (v. 6–8). Eine Bezugnahme auf die Thorheit des Götzendienstes setzte voraus, dass die Israeliten selber so schlimm, wie die Heiden v. 9–20, es trieben;

dann würde Israel kaum im gleichen Augenblick, wo es eine derartige Warnung erhielt, Knecht Jahwes genannt werden und die Vergebung zugesichert erhalten (v. 21 22). Aber אֵלֶּה kann sich auch nicht auf das folgende Sätzchen: כִּי עַבְדִּי־אָתָּה beziehen; in diesem Fall dürfte אֵלֶּה nicht vor כִּי stehen. כִּי bedeutet hier *denn: Gedenke an dieses, Jakob, Und Israel, denn mein Knecht bist du.* In v. 21[b] ist einmal auffallend die Wiederholung von „du bist mein Knecht" in einer kleinen Variante, dann aber das unmögliche תִּנָּשֵׁנִי, dessen Suff. man mit Dativ meint übersetzen zu dürfen: „du wirst mir nicht vergessen sein". Auch die Punktation als Kal תִּנְשֵׁנִי (Oort) statuiert eine unmögliche Form mit unassimiliertem Nūn; es wird daher mit Klostermann, Cheyne zu lesen sein: תִּטְּשֵׁנִי (von נָטַשׁ *aufgeben, verwerfen, verleugnen*), vgl. Dtn 32 15. Somit besagt v. 21[b]: *Ich bildete dich, Knecht bist du mir, Israel, du wirst mich nicht verleugnen;* sofort erhellt aber nun auch, dass dieser Appell an Israel, seinen Gott nicht aufzugeben, auf v. 9–20 zurückblickt, also nicht von Dtjes stammt (Cheyne). **22** ist wieder komponiert wie v. 21: v. 22[a] gehört zu v. 21[a] und v. 22[b] ist eine Aufforderung, die den Appell v. 21[b] fortsetzt und zu der Verse wie 31 6 55 7 zu vergleichen sind (Cheyne). So bleibt als älterer Text ausser v. 21[a] noch v. 22[a], die kräftige Betonung der Sündenvergebung (zu dem Vergleich: so schnell und spurlos wie eine Wolke, s. Hos 6 4 13 3 Hi 7 9 30 15): Israel ist Jahwes Knecht (das wird hier am Ende des Abschnitts nochmals hervorgehoben, s. zu v. 23) und seine Sünden sind vergeben; die Verheissungen Jahwes werden sich erfüllen und Jahwe als Fels sich erweisen.

Mit v. 21[a] 22[a] haben wir die zweite Hälfte zu dem zweiten Vierzeiler, dessen erste Hälfte v. 8 ist. Dass durch v. 21[b] 22[b] ein verwischtes Stück dtjesajanischen Gutes ersetzt sei (Cheyne), ist nicht anzunehmen; v. 21[b] 22[b] standen einst am Rande und sind von da in den Text hineingeschoben. v. 21[b] 22[b] sollten die Klammer bilden, die v. 9–20 mit v. 21[a] verbinde.

δ) **23** Ein sechszeiliges Lied, in dem der Prophet, von Freude erfüllt, Himmel und Erde zum Jubel über die Erlösung auffordert, vgl. 42 10–13 45 8. Das Lied bezeichnet das Ende des Abschnitts über Israel den Knecht Jahwes und seine sichere Zukunft 42 1—44 23. רָנּוּ, hinten betont wie חֲמוֹתִי v. 16 (s. dort). עָשָׂה Perf. der Gewissheit: die Erlösung ist soviel wie bereits geschehen. תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ sind hier im Gegensatz zu dem Himmel *die Erdentiefen,* nicht die Unterwelt allein, aber diese auch nicht ausgeschlossen. פִּצְחוּ mit רִנָּה, ebenso 14 7. וּבְיִשְׂרָאֵל יִתְפָּאָר *Und an Israel verherrlicht er sich,* eigentlich: er windet sich mit Israel einen Ruhmeskranz.

3) 44 24—48 22 Cyrus, der Gesalbte Jahwes, und der Sturz der babylonischen Weltmacht.

a) 44 24—45 25 Cyrus berufen zum Streiter für die Sache Jahwes und Israels.

α) 44 24—45 7 Jahwe beruft Cyrus und verleiht ihm den Sieg.

Der Abschnitt giebt das Thema des ganzen folgenden Teiles 44 24—48 22, ähnlich wie 42 1–9 für den vorigen Teil; wie dort (42 10–13) ein Lied den Einschnitt markiert, so folgt auch 45 8 ein solches. Der Stellung, die der Abschnitt einnimmt, und der Bedeutung, die er für das Folgende hat, gemäss beginnt Dtjes mit einer Fülle von neuen Epitheta in der sehr oft zu Anfang üblichen Doxologie Jahwes. Diese reicht von 44 24–28 und klingt

aus in die Nennung des Cyrus mit Namen. In 45 1–7 werden die Hauptpunkte hervorgehoben, die für die Beurteilung von Cyrus' Erfolgen von Wichtigkeit sind: Seine Siege sind Jahwes Geschenk, und der Zweck, den Jahwe dabei verfolgt, ist das Heil Israels und die allgemeine Anerkennung Jahwes als des einzigen Gottes.

Kittel ZATW 1898, 149—162 hält es für wahrscheinlich, Dtjes habe besonders in diesem Abschnitte dem offiziellen babylonischen Sprachgebrauche nachgebildete Ausdrücke gewählt, und zwar in der Absicht, Cyrus günstig zu stimmen. Cheyne (I s. 138) macht dagegen mit Recht geltend, dass leichter ein unbewusster Einfluss der babylonischen Sprache anzunehmen sei und dass übrigens selbst sichere Parallelen im Ausdruck noch nicht für direkte Beeinflussung beweisen können; sonst müssten manche hebräische Schriftsteller die Amarna-Briefe gelesen haben.

Für die genaue strophische und stichische Gliederung bietet der Text einige Schwierigkeiten, doch scheinen fünf Strophen zu je fünf, durch eine Cäsur geteilte Langzeilen intendiert zu sein (Duhm). Zu 44 23–28 vgl. auch Budde ZATW 1891, 235 f. (zu 44 23 s. aber oben zu d. St.).

24 25 Jahwe, der Schöpfer des Alls, der die Weissagungen der babylonischen Wahrsager zu nichte macht. **24** ist fast ganz aus Bestandteilen zusammengesetzt, die wir schon früher bei Dtjes trafen: zu גֹּאַלְךָ vgl. 41 14, zu יֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן v. 2, zu עֹשֶׂה כֹּל (mit Tonzurückziehung und Dag. forte conj. in כֹּל Ges.-Kautzsch[26] § 20 f.) s. 45 7 und zu רֹקַע הָאָרֶץ s. 42 5. Das Kĕtīb מִי אִתִּי, *wer war mit mir?* = niemand half mir dabei, ist besser als das Kĕrē מֵאִתִּי, von mir aus, = aus eigenem Antrieb; die Allmacht soll hervorgehoben werden, nicht die Selbständigkeit der Entschliessung. Der zweite Stichos wird bei כֹּל zu schliessen sein, obschon er bei dieser Einteilung bedeutend kürzer ist als die zwei andern; aber den dritten erst mit לְבַדִּי beginnen, ist schwerlich angezeigt, da dadurch der dritte auch nicht viel länger und der genaue Parallelismus gestört wird und ausserdem לְבַדִּי sonst nicht zu Anfang steht. **25** Wenn es heidnische Prophezeiung giebt, so wird sie Lügen gestraft; es liegt darum kein direkter Widerspruch gegen 41 26 vor, allerdings aber eine Präcision, die eine Modifikation der früheren Aussagen einschliesst. בַּדִּים sind wie Jer 50 36 *die Schwätzer, Lügner,* ihre אֹתוֹת nicht die Zeichen, die sie thun, sondern *die Wahrzeichen, die Omina,* z. B. die Stellung der Sterne, nach denen sie die Zukunft, hier wohl den Sieg der Babylonier, voraussagten; vgl. Cap. 47. יְסַכֵּל vgl. II Sam 15 31, קֹסְמִים s. zu 2 6.

26—28 Jahwe, der die Weissagung seiner Propheten bestätigt (מֵקִים, Gegensatz zu מֵפֵר v. 25). **26** דְּבַר und עֲצַת, *Wort* und *Rat* scil. *Plan,* sind einander parallel und bezeichnen beide die prophetische Verkündigung über die Zukunft; beide sind auf dem Wege feste Begriffe zu werden, „das Wort" bedeutet soviel als Gottes Wort (40 6) und „der Rat" soviel als der göttliche Heilsplan, der Plan über die ganze künftige Gestaltung der Dinge (vgl. יוֹעֵץ 41 28). Immerhin aber sollen nach unserer Stelle die Heiden diesen eschatologischen Plan noch nicht wissen, wie nach 19 12 17 (s. dort), hier wird er erst durch die Knechte und Boten Gottes verkündet. Es ist nämlich עֲבָדָו *seine Knechte* zu lesen, der Singular ist hier, wie 43 10, nicht zu halten, da gemäss dem parallelen מַלְאָכָיו nicht von dem Gottesknecht im spec. Sinne, aber auch nicht von einem einzelnen Propheten (weder von Jeremia, noch Dtjes selber) die Rede ist und da der Gegensatz zu den falschen Weissagungen der baby-

lonischen Propheten die Übersetzung: das Wort über seinen Knecht, den Plan über seinen Boten (, wobei man sing. lesen müsste), verbietet. Dtjes hat dabei nicht bestimmte Personen im Auge; seine Aussage lautet allgemeiner: Jahwe verwirklicht sein Wort und seinen Plan, die er von jeher durch seine Propheten und Gesandten verkündet hat. Die Entfernung von מַלְאָכָיו und die Änderung in עֲצָתוֹ, die Budde vorschlägt, retten das leicht entbehrliche und nach seiner Herkunft leicht verständliche, weil nochmals (v. 28) vorkommende Wort יַשְׁלִים gegen das charakteristische und durch den Gegensatz von v. 25 gestützte מַלְאָכָיו. יַשְׁלִים stammt nämlich aus v. 28, wo darauf, mit וְלֵאמֹר eingeführt, die offenbar in v. 26 nur verstümmelt erhaltene folgende Verszeile nachgebracht wird. Nach מַלְאָכָיו ist daher zu lesen: הָאֹמֵר לִירוּשָׁלַם תּוּשָׁב וּלְהֵיכָל תִּוָּסֵד (תּוּשָׁב ist תִּבָּנֶה vorzuziehen, weil dies in der folgenden Verszeile wiederkehrt) *Er, der von Jerusalem spricht: es sei bewohnt, und vom Tempel: werde gegründet!* (Duhm, Cheyne). Die dritte Zeile: *Und zu den Städten Judas* (es ist dafür nicht: „den Ruinen des Landes" zu lesen; denn das Ἰδουμαίας des cod. Vat. in LXX geht nicht, wie Duhm annimmt, auf ein hebr. אֲדָמָה zurück, sondern ist Verderbnis des von cod. Sin., Alex. etc. erhaltenen Ἰουδαίας, resp. -δέας): *sie werden gebaut und ihre* (scil. Judas, das auch Ps 114 2 femin. ist) *Trümmer richte ich auf.* **27** צוּלָה, das nur hier vorkommt, = מְצוּלָה, *Wassertiefe, Wasserschlund* ist ein Bild für die Hindernisse, die sich der Heimkehr Israels entgegenstellen vgl. 43 2. Eine Anspielung auf die Kriegslist Cyrus' bei der Eroberung Babels liegt umsoweniger vor, als die Erzählung Herodots von der Ableitung des Euphrats unrichtig ist; dagegen ist das Bild wohl durch die Erinnerung an Ex 14 15 beeinflusst. **28** Der fünfte Stichos v. 28ª nennt Cyrus; auf diesen Gipfelpunkt zielte die ganze Darlegung von v. 24–27 hin: *Cyrus* (hebr. Koresch, nach dem persisch-babylonischen Kurusch, Kurasch) רֹעִי, mein Hirte, der, der in meinem Auftrag und unter meinem Befehl eine Herrscher-, eine Führerstellung einnimmt. Dass רֹעֶה oftmals als Titel von Königen und Herrschern gebraucht wird, ist zweifellos (vgl. Jer 3 15 Hes 34 7 etc.); gleichwohl wird mit Kuenen (Volks- und Weltrel. 132), Stade (Gesch. Isr. II, 72), Oort u. a. רֵעִי *mein Freund, mein Genosse* zu punktieren sein (vgl. Sach 13 7), diese inhaltsvollere Bezeichnung entspricht der hervorragenden, mit soviel Feierlichkeit eingeleiteten Stelle viel besser. Jahwes Freund ist Cyrus, er ist der Vollstrecker von Jahwes Willen. חֵפֶץ hat bei Djes 46 10 48 14 [53 10] die Bedeutung: Wunsch, Vorhaben, Anliegen; das liegt schon auf dem Wege zu der späteren Bedeutung: Angelegenheit, Geschäft, Ding 58 3 13 Koh 3 1. Über v. 28ᵇ vgl. v. 26; diese nachträgliche Verbesserung von v. 26 hat später zur notdürftigen Verbindung mit v. 28ª die Änderung des ursprünglichen Anfangs הָאֹמֵר in וְלֵאמֹר erlitten („und zwar, dass er sage" etc.) und beruht auf der Meinung, dass Dtjes Cyrus selber den Befehl zum Aufbau der Stadt und des Tempels geben lasse (vgl. Esr 6 3–5 1 1 2 und Josephus Antiq. XI 1, 2).

45 1 2 Jahwe zieht Cyrus voran und öffnet ihm die Thore der Städte. **1** LXX setzt hinter יְהוָה ὁ θεός, das mit Duhm als הָאֵל in den Text aufzunehmen ist; dadurch wird die erste Verszeile, die mit לְכוֹרֶשׁ zu schliessen ist, noch regel-

mässiger. Cyrus heisst hier *der Gesalbte* (מָשִׁיחַ) der Messias *Jahwes*, d. h. der von Jahwe zu seinem Beauftragten und Vertreter Geweihte; der Gedanke eines Messias im Sinn des christlichen Χριστός liegt völlig fern, sondern wie der israelitische König Jahwe besonders nahesteht, als dessen Stellvertreter und als Vollstrecker des Willens seines Herrn, so ist hier Cyrus der Vertrauensmann und Schützling Jahwes in besonderer Mission. Wie wenig das Wort im AT die specielle Bedeutung des zukünftigen idealen Königs hatte, zeigt seine Anwendung auf die Patriarchen (Ps 105 15). Vgl. רֵעִי 44 28. Mit אֲשֶׁר beginnt die zweite Zeile; zu הֶחֱזִיק בִּי' vgl. 41 13 42 6 und תָּמַךְ בְּ 42 1; für לְרַד, das man als Infin. von רָדַד *niedertreten* (Ps 144 2) = רד erklärt (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 p), liest man am besten לְהַחֲרִיד *um in Schrecken zu setzen vor ihm Völker* vgl. 41 2, sowie Hes 30 9 Sach 2 4 (, dagegen liest WELLH. לוריד = לְהוֹרִיד, *um zu stürzen,* GRÄTZ und PERLES לִרְדּוֹת *zu treten,* KLOSTERMANN und CHEYNE לַחֲרֹד, *sodass in Schrecken geraten*). לְפָנָיו ist wohl, da es in der folgenden Zeile wieder erscheint, zu streichen; 41 2 wird die Einsetzung desselben, sowie die Heraufnahme des folgenden Hemistichs über die Könige veranlasst haben; über diesen s. zu v. 5[b], wohin er wohl gehört (DUHM). Die dritte Zeile spricht von der Eroberung der Städte, deren Thore Cyrus nicht verschlossen bleiben sollen. Erst **2** folgt die eigentliche Anrede an Cyrus. הֲדוּרִים, ἅπ. λεγ. (zu dem Partic. הָדוּר 63 1 s. dort), soll nach der gewöhnlichen Erklärung „Anschwellungen“, tumidi montes (OVID), bedeuten; LXX hat aber καὶ ὄρη, = וְהָרִים (vielleicht וַהֲרָרִים zu lesen) *und Berge,* was nach 40 4 (vgl. bes. Sach 4 7) auch dem von HOUBIGANT u. a. wegen v. 13 vermuteten הַדְּרָכִים, „die Wege“, vorzuziehen ist. Für das Hiph. אוֹשִׁיר verlangt Ḳerē das Pi. אֲיַשֵּׁר (vgl. v. 13), wohl weil dem Hiph. die übertragene Bedeutung zukommt. In der letzten Zeile der Strophe fällt das femin. דַּלְתוֹת gegenüber dem masc. in v. 1 auf; man darf aber schwerlich an seine Stelle mit DUHM das בְּרִיחֵי vor בַּרְזֶל setzen, obschon dabei auch das Metrum gewänne, da Ps 107 16 wohl ohne Veränderung v. 2[b] aufgenommen hat. Zu unserm Vers ist HERODOTS Beschreibung (I, 179) von Babylon mit den hundert ehernen Thoren zu vergleichen.

3—5[a] Jahwe giebt Cyrus die verborgensten Schätze; sein Zweck dabei ist zunächst Israels Zukunft. **3** אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ, wie das parallele מַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים bezeichnet die verstecktesten, in dunkelsten Kammern aufbewahrten Reichtümer. Da Cyrus' Sieg über Krösus bereits davongetragen ist, kann Dtjes sehr wohl von fabelhaften Schätzen gehört haben, die Cyrus in Sardes, „der reichsten Stadt Asiens nächst Babel“ (XENOPHON Cyrop. VII, 2, 11), erbeutete, und nun soll Cyrus auch Babel selber in Besitz nehmen, wo der Raub der ganzen Welt zusammengetragen ist (vgl. Hab 2 6–9 Jer 50 37 51 13). Aus מַטְמוֹן, eigentlich die unterirdische Vorratskammer, ist im Aram. durch Assimilation von ט an מ das im NT gebräuchliche μαμωνᾶς geworden (DALMAN Gr. des jüd.-pal. Aram. 135). Am Ende von v. 3[a] ist nicht nach LXX ein zweites Verbum zu ergänzen; vielmehr ist לְמַעַן תֵּדַע, das das Metrum beschwert und mit den beiden לְמַעַן v. 4 und v. 6 sich stösst, zu entfernen (DUHM, CHEYNE). Hier stellt Dtjes nur seine Verheissung v. 3[a] durch den Hinweis auf den, der Cyrus beruft, sicher; dass er erwartete, Cyrus werde mit aller Welt (v. 6) Jahwes Einzig-

keit erkennen, ist zwar nicht zu bezweifeln. Der Erfolg gab allerdings seiner Hoffnung nicht recht. Cyrus betrachtete sich wohl infolge seiner Siege als Liebling der Götter; aber der Polytheismus, den seine Inschriften vertreten, zeigt, dass der Weissagungsbeweis, der Dtjes die Hoffnung, dass alle Welt Jahwe anerkennen werde, unwiderleglich zu begründen schien, Cyrus unbekannt blieb, resp. für Cyrus keine Überzeugungskraft hatte. Zu קָרָא בְשֵׁם vgl. 43 1. 4 giebt das Ziel der Berufung des Cyrus; es wird nachdrücklich vorangestellt, sodass וָאֶקְרָא, das v. 3b wieder aufnimmt, den Sinn hat von: *Darum rief ich dich* etc.; eigentlich: Um meines Knechtes willen geschahs, dass ich dich rief. So hoch Cyrus steht, er ist nur das Werkzeug, das Ziel ist Israel (Duhm). Zu אֲכַנְּךָ vgl. 44 5 und die Ehrennamen in 44 28 45 1. Wegen καὶ προσδέξομαί σε der LXX, das 42 1 für רָצְתָה steht, mit Klostermann, Cheyne אֶרְצְךָ, ich liebe dich, für אֲכַנְּךָ zu lesen und אֲאַזֶּרְךָ (v. 5) als blosse Variante zu dem letzten Hemistich von v. 4 zu entfernen, scheint gewagt; zur Einleitung von v. 6 bedarf es einer bestimmten Aussage über das, was Jahwe thut, und אֲכַנְּךָ bietet für sich keinen Anlass zu Zweifeln. וְלֹא יְדַעְתָּנִי, 41 25 (s. dort) steht scheinbar das Gegenteil; aber dort ist von dem die Rede, wozu Cyrus gelangen soll, hier von dem, was schon ist: Jetzt, da Jahwe ihn schon beruft, ihn mit Ehrennamen auszeichnet, weiss Cyrus wohl noch nichts von ihm; aber gerade diese Berufung durch Jahwe und die Siegeslaufbahn des Berufenen werden dazu führen, dass es anders wird (vgl. v. 6). 5a betont nochmals die Einzigkeit Jahwes, worauf alles ankommt. Ist das so, so müssen Cyrus' Erfolge von Jahwe herrühren.

5b—7 Das letzte Ziel ist die allgemeine Anerkennung Jahwes als des einen Gottes. 5b giebt die Vorbereitung auf לְמַעַן (v. 6), ist aber zu kurz zu einer ganzen Verszeile. Der Gürtung des Cyrus entspricht sehr gut die Entgürtung d. h. die Entwaffnung der Könige v. 1; darum setzt wohl mit Recht Duhm die Worte: *Die Hüfte der Könige entgürte ich* aus v. 1, wohin sie vom Rande, wo der Schreiber den zuerst ganz vergessenen v. 5 nachtrug, geraten waren, an den Anfang von v. 5b. Auch das וְלֹא יְדַעְתָּנִי erweckt Bedenken wegen des Endes von v. 4 und des Anfangs von v. 6; es mag ein unrichtiger Ersatz für den unleserlich gewordenen Schluss der am Rande nachgeholten Verszeile sein. **6** Wenn es wirklich eine Femininform מַעֲרָבָה giebt und nicht das Suff. ָה— zu lesen ist, so wird man auch hier שֶׁמֶשׁ entfernen dürfen, wie 41 25. **7** Alles ohne Ausnahme ist Jahwes Werk, die Natur vom Lichte bis zur Finsternis, und das Glück und Unglück in der Geschichte der Völker; שָׁלוֹם, der Gegensatz zu רָע, zeigt, dass nicht an das moralische Böse gedacht ist. Wohl liegt in diesen Worten auch die Abweisung jeglicher dualistischen Lehre, aber nur in gleicher Weise, wie auch jeder Polytheismus verworfen ist. An einen Unterricht für Cyrus und seine Bekehrung vom persischen Dualismus denkt der Prophet nicht, auch wenn er vom persischen Glauben wusste und wenn die Perser schon damals so scharf das gute und böse Prinzip unterschieden; die ganze Welt soll zum Monotheismus bekehrt und nicht nur die Perser vom Dualismus geheilt werden. Das zweite בּוֹרֵא ist zu entfernen und hinter יהוה nach LXX הָאֵל einzusetzen (Duhm); so wird dem Metrum beider Zeilen ge-

holfen. Mit עֹשֶׂה כָל־אֵלֶּה schliesst der Prophet diesen Abschnitt, den er mit עֹשֶׂה כֹּל begonnen hat (44 24).

β) 45 8 Ein lyrisches Intermezzo, der Stellung nach parallel zu 42 10 11, der metrischen Form nach zu 44 23: Wenn die wahre Religion triumphiert (v. 6 7), so ist die ganze Welt von Segen und Heil erfüllt. הַרְעִיפוּ ist mit Recht als Impera. punktiert; die Himmel sind angeredet, ihnen ist Befehl erteilt, so wird gleichsam der ganze Heilsmechanismus in Gang gebracht: die Himmel wirken auf die Wolken, die Wolken auf die Erde u. s. w. vgl. Hos 2 23–25 und Jes 55 10. Vom Himmel herab kommt צֶדֶק (vgl. Ps 85 12ᵇ), d. i. *das Recht,* die rechte himmlische Ordnung, wie sie sein soll, daraus gehen auf Erden hervor יֶשַׁע *Heil, Wohlfahrt* und צְדָקָה *Gerechtigkeit* unter den Menschen, der der himmlischen Ordnung entsprechende Zustand. Das ist der צֶמַח יְהוָה, von dem auch 4 2 weiss, vgl. ferner 11 1–8 32 15–18. Leider sind die zwei mittleren Zeilen unvollständig: hinter אֶרֶץ fehlt das Obj., möglicherweise רַחְמָהּ (Duhm, Cheyne vgl. 55 10): *öffnen wird die Erde ihren Schoss,* und hinter יֶשַׁע ein zweites Subjekt, etwa שָׁלוֹם (Duhm, oder אֱמֶת): *Dass wachsen* (l. vielleicht besser יִפְרְחוּ) *Heil und Friede* (oder *Treue* vgl. Ps 85 12ᵃ). Zu תַּצְמִיחַ ist אֶרֶץ Subj.: *Und Gerechtigkeit lässt sie sprossen zumal* mit יֶשַׁע und שָׁלוֹם. Das ist die herrliche neue Zeit, die Jahwe schafft; für die Perspektive, die Cyrus' Siege dem Propheten bieten, steht diese Neuschöpfung Jahwes schon vollendet da (vgl. das Perf. בְּרָאתִיו, dessen Suff. nicht auf Cyrus, sondern nur auf das geschilderte Heil gehen kann, weshalb man vielleicht dafür das Femin. ָהּ— oder den Plur. ָם— zu lesen hat).

γ) 45 9–25 Die Rechtfertigung der Wahl des Cyrus zum Werkzeug für die Herbeiführung des Heils.

Dieser Rechtfertigung dient in direkter Weise der erste kleinere Abschnitt v. 9–13, aber ebenso, wenn auch indirekt, die beiden folgenden v. 14–17 und v. 18–25, welche zeigen, wie Cyrus' Thaten zur Verherrlichung Israels und dann zur Anbetung Jahwes in der ganzen Welt führen. Es mochte Israeliten geben, denen es unglaublich erschien, dass der persische Eroberer das Werkzeug Jahwes sein sollte; jedenfalls aber sollten solche Bedenken, wenn sie noch nicht aufgestiegen waren, zum Voraus zurückgewiesen werden.

Das Metrum der drei Stücke ist verschieden: v. 9–13 weist dreihebige Vierzeiler auf, während v. 14–25 aus den auch 44 24—45 7 angewandten, durch die Cäsur in ungleiche Kola geteilten Langzeilen besteht, die sich in v. 14–17 zu zwei Fünfzeilern und in v. 18–25 zu drei siebenzeiligen Strophen gruppieren lassen. Zu v. 14–25 vgl. Budde ZATW 1891, 236.

א) **9—13** Vier Tetrasticha; v. 10 und v. 13ᵇᵝ sind sekundär. Gottes Souveränetät gegenüber den Menschen wird scharf betont. Gott ist der Schöpfer, die Menschen daher ihm gegenüber nicht mit mehr Recht ausgestattet, als eine Scherbe dem Töpfer gegenüber, dessen Thun schon in Jer 18 1–8, wenn auch in anderer Wendung, zur Veranschaulichung der Freiheit und Macht Gottes gebraucht ist; vgl. auch Rm 9 20–24. Hier wird aber das Hauptgewicht auf die Nichtigkeit der Menschen gelegt, vgl. schon 40 15 17 22, darum ist auch von ihnen die völlige muslimische Unterwürfigkeit zu fordern, vgl. Hi 4 19–21.

9 אֶת־ bedeutet beidemal *mit, bei; eine Scherbe unter den Scherben* d. h. nicht mehr als eine Scherbe. Für וּפָעָלְךָ ist besser וּפָעֳלוֹ (event. וּפֹעַל לְפֹעֲלוֹ) und für לוֹ vielmehr לְךָ zu lesen: *Und sein Werk* (ev. *Und ein Werk zu seinem Bildner*)*: Hände hast du nicht!* = Macht hast du nicht!

10 ist eine Glosse (Duhm, Cheyne), da der Inhalt weder zu dem Bilde von v. 9 noch zu der Sache, um die es sich handelt, passt und den Zusammenhang von v. 9 mit v. 11 zerreisst (vgl. v. 11).

11 Die Anwendung des Bildes von v. 9, in der Jahwe mit besonderer Absicht *der Bildner* Israels genannt ist: *Über das Kommende wollt ihr mich befragen* (l. mit Secker u. a. תִּשְׁאָלוּנִי, das ת ist nach vorangehendem ת ausgefallen) *Und über das Werk meiner Hände* über das, was ich zu thun habe, *mir Vorschriften geben?* עַל־בָּנַי ist eine עַל־פֹּעַל יָדַי falsch erklärende Glosse, vgl. 29 23 (Duhm, Cheyne), die auf dem Niveau von v. 10 steht. Die beiden Fragen entsprechen ganz denen in v. 9, und als Frage gefasst stimmen die beiden Verba besser zusammen, als wenn man sie in ironischem Sinne nimmt: „ihr werdet mich wohl über die Zukunft fragen müssen und mir sie anheimstellen", wobei der Nachdruck, der auf „mich" und „mir" gelegt wird, im Hebr. nicht begründet ist. **12** leitet v. 13 ein, giebt aber den Grund an, warum die Fragen der Israeliten über die Wahl des Cyrus so durchaus ungereimt sind: Er, der ja der Schöpfer der Welt und der Menschen ist, etc., hat ihn als sein Werkzeug berufen. Hier liegt der Nachdruck auf אָנֹכִי und אֲנִי יָדַי (ich, meine Hände = meine Hände). Zu צְבָאָם vgl. 40 26. **13** בְּצֶדֶק wie 42 6 = völlig dem Recht entsprechend, mit Fug und Recht; *er* scil. Cyrus, der Perser, und kein andrer, *soll meine Stadt bauen Und meine Gefangenen in die Heimat entlassen.*

13bβ (von לֹא בִמְחִיר an) ist ein späterer Zusatz, der die Wirkung von v. 9–13 sehr beeinträchtigt. Die Frage war keineswegs die Entschädigung für Cyrus, auch nicht nur die Entlassung der Gefangenen; ausserdem ist das wiederkehrende אָמַר י' (s. v. 11a) verdachterweckend, widerspricht der Inhalt dem von 43 3 4, und endlich hat Dtjes v. 14–17 ganz anderes zu melden (Duhm, Cheyne).

ב) **14—17** Zwei Strophen aus je fünf Langzeilen. Die aus Miṣraim, Kusch und Seba von Cyrus weggeführten Gefangenen werden auf ihrem Vorüberzug an dem wiederhergestellten Israel anerkennen: bei Jahwe allein ist Heil, Israel ist einzig von allen Völkern gerettet. Auf diese dramatische Weise ist der Zusammenbruch der heidnischen Religionen und die Herrlichkeit der israelitischen Religion dargestellt.

14 Der erste Fünfzeiler. Der Text bietet formell und inhaltlich Schwierigkeiten: Das doppelte יַעֲבֹרוּ stört, dann aber ist nicht verständlich, wie davon die Rede ist, dass der „Erwerb" und der „Handelsertrag" „gehen" („übergehen" oder „vorübergehen") und den Israeliten, statt Cyrus (vgl. 43 3 4), gehören soll, und dass die Sabäer in Ketten sich Israel anbieten sollten. Es hilft nicht, wenn mit Oort יְגִעֵי und סֹחֲרֵי gelesen wird, weil doch nicht nur die sich müde arbeitenden und die Handel treibenden Leute die Wegführung verdienen; aber es genügt auch nicht, mit Duhm עָלַיִךְ יַעֲבֹרוּ zu streichen und לוֹ und אַחֲרָיו (auf Cyrus bezüglich) zu lesen, da der verwunderliche wandelnde Erwerb bleibt. Es ist mit Cheyne eine eingreifendere Redaktion anzunehmen, welche nach der späteren Ansicht, die Dtjes selber nicht vertritt, den Zusammenfluss der Reichtümer der Welt in Jerusalem hier ausgesprochen sehen wollte (vgl. 60 9–11 61 5 f. und s. bei 23 18). Demnach ist einmal das Sätzchen von וְלָךְ bis zum zweiten יַעֲבֹרוּ eingefügt und daran gedacht, dass den heimkehrenden Israeliten die Heiden mit ihren Reichtümern nachziehen: dir sollen sie gehören, hinter dir ziehen, in Fesseln sich fortbewegen; dann ist aber auch mit Cheyne גָּלוּת für יְגִיעַ und שְׁבִי für סַחַר zu lesen: *So spricht Jahwe der Heere* (צְבָאוֹת ist wahr-

scheinlich nach v. 13[b] hierher zu setzen, Duhm): *Die Gefangenen Ägyptens Und die Weggeführten von Kusch und die Sabäer, die hochgewachsenen* (vgl. 18 2), *Werden an dir vorüberziehen* .... Der Schluss der dritten Zeile ist durch den späteren Einschub verdrängt. *Und werden vor dir niederfallen und zu dir flehen: Nur in dir ist Gott und keiner sonst, keinerlei Gottheit.* Zu den Völkernamen s. 43 3.

15—17 Das Bekenntnis der Heiden (s. 43 10 und vgl. 53 1) führt den Schlusssatz von v. 14 weiter aus mit einem Hinweis auf das Geschick Israels, das von dem aller andern Völker verschieden ist. **15** Für אַתָּה, das man nach dem בָּךְ v. 14[b] auf Israel beziehen sollte, aber nach v. 15[a] nur auf אֵל, obwohl nachher gleich wieder von, nicht zu Gott gesprochen wird, gehen könnte, ist mit Klostermann, Cheyne zu lesen: אִתָּךְ *bei dir,* Israel! Das giebt einen vortrefflichen Sinn: *Fürwahr, bei dir birgt sich Gott! Der Gott Israels ist ein Retter!* Also: die Heiden erkennen, dass Israel der Mittler ist zwischen Gott und der Welt, das Volk, in dem Gott sich kund thut (vgl. Ps 76 2); Israel ist בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם (s. 42 6). In v. 15 darf man weder יִשְׂרָאֵל, noch מוֹשִׁיעַ streichen, höchstens für das erste das Suffix lesen, also אֱלֹהַיִךְ. Wenn dann v. 18[a] Israel doch in dritter Person erscheint, so ist das durch die Gegenüberstellung der Heiden v. 17 motiviert. **16** Die Verba sind als Perfekta zu übersetzen; die vorüberziehenden Gefangenen konstatieren Thatsachen; v. 6 hat sich verwirklicht: Cyrus hat den Sturz des Heidentums gebracht. כֻּלָּם ist für die zweite Hälfte der Langzeile zu kurz, LXX hat πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ; es ist daher zu lesen כָּל־קָמָיו (Duhm) oder כָּל־מִתְקוֹמְמָו (Cheyne) = *alle seine Gegner,* alle, die gegen Jahwe aufgetreten sind. *Allzumal sind abgezogen mit Schimpf die Bilderkünstler* l. mit Cheyne צְלָמִים für das zweifelhafte צִירִים. **17** Der Kontrast zwischen Israel und den Heiden ist so gewaltig, die Rettung Israels so wunderbar, dass sie definitiv für Jahwe entscheidet; *nie,* so sagen darum die Heiden, nun die Israeliten wieder anredend, *werdet ihr zu Schanden bis in alle Ewigkeit!*

ג) **18—25** Drei Strophen zu je sieben Langzeilen. Die Rettung Israels liefert den Heiden den definitiven Beweis, dass ein Gott in Israel ist (v. 15); aber er ist (so erklärt Dtjes v. 18–25, das Wort der Heiden aufnehmend) in ihm nicht verborgen, er hat offen geredet und nicht im Versteckten. Werden darum den Heiden erst seine Weissagungen bekannt, so wird vor ihm jedes Knie sich beugen, jede Zunge ihm zuschwören v. 23. Man sieht, welche Wichtigkeit für Djes der Weissagungsbeweis hat; mit diesem kombiniert überzeugt Israels Geschichte die ganze Welt.

18 19 Jahwe, der die Erde zum Wohnen, nicht zur Einöde geschaffen hat, hat auch nicht im Verborgenen geredet, sondern sein Wort, das Wahrheit ist, offen verkündet. **18** כִּי knüpft an v. 17[b] an: niemals werdet ihr zu Schanden, *denn* Jahwes Wort ist wahr und sein Plan ist, durch Israels Heil die Heiden zu seiner Erkenntnis zu bringen. Konstruktion und Metrum sind in v. 18 schwierig: הוּא הָאֱלֹהִים schiesst über das Metrum der ersten Zeile hinaus und schiebt sich störend zwischen den Schöpfer des Himmels und den Bildner der Erde hinein. Am Ende des Verses, resp. der vierten Zeile, fehlt dagegen die eine Hälfte; diesen Mangel wird man mit dem Überfluss zu Anfang decken dürfen, indem man am Ende der vierten Zeile hinzufügt: אֱלֹהִים מִבַּלְעָדַי (vgl. v. 21).

Interessant ist die neue Ausführung der dritten Zeile: *Nicht zur Einöde hat er die Erde geschaffen, zum Wohnen hat er sie gebildet.* Dieser Satz bildet in doppelter Weise die Unterlage zum Folgenden: einmal ergiebt sich daraus, dass Jahwe nicht das Verborgene liebt und nicht in der Einöde zu suchen ist, andererseits dass das Ziel seiner Wege nicht die Vernichtung, sondern das Heil der Menschen ist (v. 22). Einen Gegensatz zu Gen 1 2 enthält der Satz nicht, aber wenn Djes Gen 1 gekannt hätte, würde er wohl sich anders ausgedrückt haben, damit man hinter seinen Worten nicht etwa eine Polemik gegen Gen 1 2 suche (Duhm). **19** Jahwes Offenbarung geschah nicht בַּסֵּתֶר in geheimnisvoller Verborgenheit, auch nicht *in einem finsteren Lande* (wegen des Metrums ist wohl mit Duhm und Cheyne מְקוֹם, an einer Stätte, Orakelstätte, zu streichen), d. h. wohl nach Jer 2 6, in einer Wüstenei, in ödem unbewohntem Lande, an einem entlegenen Orte; dass Dtjes gerade hier, wo er auf die Rede der Ägypter (v. 15) Bezug nimmt, an den Amonkult in einer Oase der Wüste denke, liegt doch nahe, andernfalls kann man das finstere Land als die Unterwelt verstehen. Nicht in geheimnisvollem Halbdunkel, in unzugänglicher verborgener Gegend, an entlegenen Orten, in Mysterienkult und Nekromantie ist Jahwe zu suchen (vgl. Dtn 30 11–14). In der zweiten Zeile ist dem Sinne von v. 19aα entsprechend zu lesen בְּתֹהוּ: *In der Einöde* (v. 18 Hi 6 18 Dtn 32 10) *sucht mich!*; der Ausfall des ב erklärt sich leicht nach vorangehendem ב und der Sinn ist besser, als wenn man, im Gegensatz zu v. 18, תֹהוּ hier = „umsonst", oder bei Abtrennung des Suff. von בַּקְּשׁוּנִי (Klostermann u. a.) = [„suchet] das Nichtige" fasst. Jahwe redet, was sich als richtig צֶדֶק und als wahr מֵישָׁרִים bewährt; darum scheut er das helle Tageslicht nicht, noch hat er etwas zu thun mit dunkeln Orakelsprüchen und geheimnisvollen Zauberkünsten, seine Offenbarung ist klar und deutlich.

20 21 Die Heiden werden die Wahrheit seiner Weissagungen anerkennen. Von den ähnlichen Stellen 41 1–4 21–29 43 9–13 unterscheidet sich diese dadurch, dass hier die Verhandlung mit den Heiden über den Weissagungsbeweis hinter die grosse Krisis verlegt ist. Die Angeredeten sind die פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם *die Entronnenen der Völker* (vgl. den späteren terminus technicus der פְּלֵיטָה 4 2), welche das von Cyrus vollzogene Weltgericht überleben (vgl. 66 19 Jer 51 50) und bereits einsehen, dass in Israel „Gott sich birgt" (v. 14). **20** Während der erste Stichos (v. 20a) eher zu lang ist, sind die zwei folgenden (v. 20b), bes. der dritte äusserst kurz; vielleicht ist zwischen den beiden אל ein נֶסֶךְ ausgefallen (Duhm), ausserdem wird der Artikel vor מִתְפַּ' nicht fehlen dürfen, also v. 20b: *ohne Einsicht sind, die da tragen,* scil. in feierlichen Processionen (wie man sie auf babylonischen Darstellungen abgebildet findet), aber auch beim Auszug in die Schlacht (vgl. II Sam 5 21), *das Holz ihres Bildes Und die da flehen zu [einem Gussbild] einem Gott, der nicht rettet.* **21** Auch v. 21a ist in der Mitte etwas ausgefallen, man wird zu הַגִּישׁוּ ein ähnliches Objekt, wie es 41 21 steht (s. dort), zu ergänzen haben. Die so aus 41 21 herübergenommenen Götzen könnten dann auch am besten Subj. zu der folgenden dritten Person sein: die Götzen sollen selber mit einander beratschlagen, damit die Antwort gegeben werden kann auf die Frage: Wer hat *von längst her* (מֵאָז vgl. 16 13; es

wird hier an die Propheten, bes. an Jeremia gedacht sein) die Wiederherstellung Israels verkündet? Jahwe allein hat es gethan und durch die Verwirklichung beweist er sich als צַדִּיק d. h. als den, der Recht behält, und als מוֹשִׁיעַ, also: als einzig wahren und rettenden Gott.

22–25 Das höchste und letzte Ziel der Berufung des Cyrus und der Rettung Israels: Das Heil aller Menschen und die Anbetung Jahwes in der ganzen Welt. Ein höheres Ziel kennt auch das NT nicht und dieser grossartige Universalismus (s. zu 44 5) ist Dtjes um so höher anzuschlagen, als neben ihm (in Hesekiel) und nach ihm nicht nur die zeitliche, sondern die bleibende Prärogative Israels geltend gemacht wurde. Dtjes zieht die Konsequenz eines Jeremia, für den keine menschliche Gemeinschaft, sei es die des Tempels, oder die des Staates, bei Gott ein Vorrecht hat, die Konsequenz, dass er nun positiv erklärt, der eine Gott, dessen Macht er in Geschichte und Natur wirksam sieht, wolle auch das Heil aller Menschen. **22** Wer zu Gott sich wendet (und alle Welt ist aufgefordert), findet Rettung, und zwar ist nicht gemeint: Rettung in dem nah bevorstehenden Gericht, das ja nach v. 20 21 als bereits vollzogen gedacht ist, sondern in positivem Sinne: Heil, Glück, Herrlichkeit. Dies Heil kommt; denn **23** der eine Gott hat es bei sich selber, d. h. nach 49 18: bei seinem Leben, geschworen; בִּי נִשְׁבַּעְתִּי bildet mit v. 23b die zweite Zeile. Dass ein solches Jahwewort unumstössliche Wahrheit (צְדָקָה) ist, erklärt noch die dritte Zeile; das Hauptsubj. ist דָּבָר, darum steht יָצָא im Mascul.: *Ausgegangen ist aus meinem Munde als Wahrheit ein Wort, das nicht rückgängig wird,* nicht vor der Verwirklichung zurückgenommen wird vgl. 55 10 11. לִי, mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu beiden Verben: Das *Knieen* ist ein kultischer Brauch (vgl. I Reg 19 18), das *Jahwe sich zuschwören* bedeutet: die Zugehörigkeit zu ihm erklären, ihm Treue schwören. Dass diese Worte dem Heidenmissionare Paulus wichtig waren, ist kein Wunder, vgl. Phl 2 10 11 Rm 14 11. Mit **24** f. kehrt Dtjes wieder zu der Situation der Gegenwart, zum Ausgangspunkt von v. 9–25, zurück; die Bedenken der Israeliten gegen Cyrus als das Werkzeug Jahwes sind, wie die ganze Darlegung gezeigt hat, unbegründet: Jahwe ist der Triumph der Israeliten; ihre Rettung durch Cyrus hat die herrlichsten Folgen. **24** Für אָמַר, das auch in der gewöhnlichen Korrektur יֵאָמֵר oder יֹאמַר („wird gesagt werden“ oder „wird einer sagen“) unglaublich, weil unverständlich ist, ist nach v. 25 mit Cheyne עקב zu vermuten, das mit לי zusammen לְיַעֲקֹב ergiebt: *Nur in Jahwe ist für Jakob Sieg und Macht* d. h. siegreiche Überwindung aller Schwierigkeiten, Erreichung der richtigen, erstrebten Ziele (צְדָקוֹת). Die Kehrseite des Sieges und der Verherrlichung Jakobs ist das Zuschandenwerden seiner Gegner: für עָדָיו יָבוֹא (zu ihm kommt er (?)) genügt die Lesung des Plurals יָבוֹאוּ nicht, dem geforderten Sinn entspräche Duhms יַחְדּו יֹאבְדוּ (zusammen kommen um), besser aber ist nach 41 11 mit Cheyne zu lesen: עָלָיו יִכָּלְמוּ *seinetwegen* (Israels wegen) *tragen Schimpf und Schande davon alle, die gegen ihn entbrannt sind.* **25** Der Triumph, der Sieg, den sie durch Jahwe davontragen (יִצְדְּקוּ vgl. v. 24 צְדָקוֹת), macht die Israeliten *jubeln:* Zweifel und Murren (v. 9) sind dann verschwunden.

b) 46 1–13 Der Zusammenbruch der babylonischen Götzen und verschiedene an diese Weissagung angeknüpfte Mahnungen.

Der zusammengesetzte Charakter dieses Capitels springt in die Augen. Mit v. 6 wird auf einmal von den angeredeten Israeliten in der dritten Person gesprochen, und v. 8 ist eine deutliche nachträgliche Überleitung zu v. 9, die v. 9 bereits vor Augen hatte (vgl. זִכְרוּ v. 8 u. v. 9). Auch die Bezeichnung der Israeliten als פּוֹשְׁעִים *Abtrünnige* (v. 8) und zwar als Götzendiener passt nicht zu Dtjes, der sie sonst als Zeugen Jahwes gerade diesen gegenüberstellt. Danach muss Duhm und Cheyne beigestimmt werden, dass v. 6–8 ein Einschub sind, wie 44 9–20. Im Übrigen wird man die Stücke, aus denen das Capitel besteht, als dtjes'nisch anerkennen müssen und nicht leugnen können, dass sie in Beziehung zu einanderstehen. Im Gegensatz zu dem Sturze der Götzen (v. 1 2) steht Jahwe da als der, der sein Volk trägt und schützt (v. 3 4 5), der seinen längst verkündeten Ratschluss ausführt (v. 9–11) und das Heil in allernächster Zukunft bringt (v. 12–13).

α) 46 1 2 Der Fall der Götzen Babels vor dem Eroberer Cyrus. Wahrscheinlich ein Gedicht aus zwei Tristichen, dessen Text aber manche Schwierigkeit bietet. In **1** ist קֹרֵס, das vielleicht auch, wie die übrigen Verba, als Perf. zu lesen und als sog. perf. proph. zu erklären ist, unsicher; es kommt nur noch v. 2 vor und wird als *sich biegen, krümmen* (vgl. קֶרֶס *Haken*) erklärt: *Ins Knie gesunken ist Bel, es krümmt sich Nebo.* בֵּל (assyr.-babyl. *Bēlu*, griech. Βῆλ) ist, wie das damit identische בַּעַל, ursprünglich allgemeine Bezeichnung der Götter, dann aber Name Merodachs, also des Schutzpatrons von Babylon, geworden (vgl. Jer 50 2); נְבוֹ (babyl. *Nabû*, viell. mit נָבִיא *Sprecher* zusammenhangend, vgl. auch Merkur und Act 14 12), der als Sohn Bels galt, war der Hauptgott von Borsippa und vielleicht, nach den Königsnamen zu schliessen (Nabopolassar, Nebukadnezar, Naboned), der Schutzpatron der Dynastie. Bel und Nebo, der Jupiter und Merkur des babylonischen Pantheons, auch durch diese Planeten repräsentiert, sind genannt als die wichtigsten damals verehrten Gottheiten der Babylonier. *Ihre* scil. dieser Götter *Bilder sind anheimgefallen den Tieren* und zwar als Last, dass sie vor den Siegern gerettet würden. חַיָּה kann hier nicht, wie sonst „wilde Tiere" bedeuten, sondern Lasttiere. וְלַבְּהֵמָה ist jedenfalls neben לַחַיָּה nicht zu halten, es wird Glosse zu letzterem sein oder letzteres vor לַעֲיֵפָה gehören. Die nun folgende Anrede an die Babylonier כֶם— ist an sich schon unannehmbar (der Prophet redet zu seinen Volksgenossen), wird es aber um des Folgenden willen ganz und gar: „eure in Prozession (vgl. 45 20) Herumgetragenen sind aufgeladen als Last" ist so gesucht, dass man nur נְשֻׂאֹת parallel zu עֲמוּסוֹת lesen kann und dann erst noch מַשָּׂא entfernen muss: *Aufgelegt, aufgeladen sind sie den müden (Lasttieren).* Dieser von Oort und Duhm versuchten Herstellung des Textes gegenüber wagt Cheyne einen wohl zu starken Eingriff, wenn er vermutet: *Ins Knie gesunken ist Bel, abgebrochen vom Gestell* (l. קֹרַץ Pu. vgl. LXX und Targ., ferner Hi 33 6) *ist Nebo; In Schande gebracht* (l. nach Jer 50 2 הֹבִישׁוּ für הָיוּ) *ihre Bilder* (לַחַיָּה וְלַבְּהֵמָה = erklärender Zusatz zu הָיוּ, dem Rest des ursprünglichen הֹבִישׁוּ); *Aufgelegt, aufgeladen jungen Eseln* (l. נְשֻׂאִים עֲמוּסִים לַעֲיָרִים). Nach Cheyne handelt es sich um die Fortführung der Bilder durch die Sieger. **2** ist jedenfalls etwas besser überliefert. Bleibt man bei dem hebr. Texte, so ist der Sinn der, dass gesagt ist, die Götter, die hier von ihren Bildern unterschieden werden, hätten die Last (Oort liest unnötig נֹשְׂאֵיהֶם = ihre Träger)

nicht retten können und seien auf der Flucht selber abgefangen und vom Sieger weggeführt worden. Auch hier ändert Cheyne: ***Sie sind alle miteinander abgebrochen*** (l. קָרְצוּ s. v. 1), ***abgeschlagen*** (l. קֻצְּצוּ nach Targ. vgl. II Reg 25 13 Hos 8 6 Jer 50 2); ***Konnten sich selber nicht retten*** (l. נַפְשָׁם statt מַשָּׂא vgl. Am 2 14f.), ***Auch sie*** (l. וְהֵמָּה für וְנַפְשָׁם, die Dittographie des vorangehenden Wortes) ***mussten in die Gefangenschaft wandern*** (l. הָלָכוּ). Zu der Götzenwanderung ins Exil vgl. Jer 48 7 49 3. Sicher bleibt in jedem Falle, dass es sich um eine Weissagung handelt; denn Cyrus hat die Bewohner Babels freundlich behandelt und sich ehrerbietig gegen ihre Götter gezeigt.

β) **3 4** Jahwe ist, im Gegensatz zu den ohnmächtigen Götzen, eine kräftige Stütze für sein Volk; das deutliche Gegenstück zu v. 1 f. in zwei regelmässig gebauten einfachen Vierzeilern: dort sind die Götzen die Getragenen, hier die Verehrer; dort ist das Ende die Gefangenschaft, hier die Rettung. **3** An Stelle der früheren Doxologien zu כֹּה אָמַר יְהוָה tritt hier und im Folgenden mehrfach die Aufforderung שִׁמְעוּ, זִכְרוּ mit erweiterter Anrede. ***Der gesamte Überrest des Hauses Israel*** kann die Nordisraeliten mit umfassen, jedenfalls sind sie vom Heile nicht ausgeschlossen; aber es wird hier eher doch nur an die Judäer gedacht sein, aber nicht an die allein, die in Babylonien im Exil sind. Seitdem Israel entstanden ist, hat Jahwe für dasselbe gesorgt, es ***getragen,*** wie ein Vater Dtn 1 31, vgl. Jes 40 11 Hos 11 3 Dtn 32. מִנִּי, poetisch = מִן, öfters in Psalmen. **4** Mit וְ wird an die Aussage v. 3: Ihr seid von Anfang an versorgt worden, die Versicherung geknüpft: auch bis ins Alter d. h. bis in alle Zukunft wird das nicht ändern; der Gedanke, dass das Volk altersgrau und schwach geworden sei, liegt hier ganz fern (anders Hos 7 9), es handelt sich hier nur um die Zeit. Zu אֲנִי הוּא s. 41 4; für das zu allgemeine עָשִׂיתִי l. nach v. 3 עָמַסְתִּי ***ich habe aufgeladen*** (Klostermann, Cheyne; Duhm event. נָשָׂאתִי).

γ) **5** ist die Einleitung des Abschnittes, der v. 9 fortgesetzt wird; zwischen v. 5 und v. 9 ist aber etwas ausgefallen, ein Satz mit dem Inhalt von 44 7 (Duhm). Vgl. die ganz ähnliche Frage 40 18 25, wo אֶל־מִי für לְמִי gebraucht ist.

δ) **6—8** Ein später Einschub: Die Unvernunft des Bilderdienstes. Der Abschnitt ist nahe verwandt mit 44 9–20, aus derselben Zeit (s. dort) und wohl von demselben Verf. Dass die Verse hier fremd sind, zeigt abgesehen von dem Wechsel der Person (s. Vorbemerk. zum Cap.) der Abstand ihres Inhalts von den Gedanken Dtjes's. Für diesen handelt es sich um den grossen Kampf zwischen Heidentum und Jahwereligion, für den Verf. von v. 6–8 um ein „Genrebildchen aus dem Privatleben“ zur Veranschaulichung der Thorheit der Bilderanbeter; für Dtjes sind die Heiden die Bilderdiener, für den Verf. von v. 6–8 giebt es solche Abtrünnige auch unter den Juden (Duhm). In v. 6 7 sind vielleicht drei Tristicha zu unterscheiden: das erste v. 6 (bis אֵל) die Bereitung des Götzen, das zweite v. 6 (von יִסְגְּדוּ an) v. 7 (bis תַּחְתָּיו) die Verbringung an seinen Ort, das dritte v. 7 (der Schluss) die Nutzlosigkeit desselben.

6 Für הַזָּלִים, von זול = ἅπ. λεγ., das man gewöhnlich unter Vergleichung von זָלַל Dtn 21 20 mit „ausschütten, wegwerfen“ übersetzt, ist mit Perles, Cheyne הַסֹּלִים = *die da darwägen* von סָלָה Hi 28 16 19 vgl. Thr 4 2 zu lesen; die Verwechslung von ז mit ס ist leicht erklärlich. קָנֶה kommt nur hier für *Wage*, eigentl. wohl *Wagebalken*, vor. Man bringt dem Goldschmied Gold und Silber und macht einen Vertrag mit ihm, dass er das dargewogene Metall *zu einem Gott mache* (vgl. ähnlichen Ausdruck 44 13). Ist die Fabri-

kation zu Ende, so fallen sie vor „Gott" nieder (סָגַד wie 44 15 17 19), tragen ihn 7 auf den Schultern heim (er kann ja nicht gehen!) und setzen den Hausgötzen an seinem Ort nieder. So steht er nun (l. וַיַּעֲמֹד Duhm, Cheyne), rührt sich nicht von seiner Stelle und bleibt allen Gebeten gegenüber taub!

8 soll zur Überleitung vom Einschub zum ursprünglichen Bestand des Cap. dienen, s. Vorbem. zum Cap. *Gedenket daran* scil. an v. 7[b]. Zu פּוֹשְׁעִים vgl. 1 28; dass es in spätester Zeit unter den Juden Götzendiener gab ist kein Zweifel, vgl. zu 44 9–20; הָשִׁיב עַל־לֵב steht ebenso 44 19. הִתְאֹשָׁשׁוּ erklärt man als Hithpo. entweder von אשׁשׁ, befestigen (nach verwandten Dialekten), = „beweist euch fest", oder denomin. von אִישׁ = „seid Männer"; beide Erklärungen können nicht befriedigen. Dem Sinne nach sind Duhms: werdet vernünftig (vgl. תּוּשִׁיָּה) und Ryssels: הִתְבּוֹנָנוּ jedenfalls einem הִתְבֹּשְׁשׁוּ = „schämt euch" (Schleusner u. a.) vorzuziehen; vielleicht haben aber Klostermann und Cheyne mit ihrem הִתְאַשְּׁמוּ *bekennt eure Schuld* das Richtige.

ε) **9—11** Fortsetzung von v. 5: Jahwe als Gott bewiesen durch Weissagung und Geschichte. Drei Tetrasticha; das erste davon unvollständig, die zweite Zeile fehlt (Duhm). **9** רִאשֹׁנוֹת vgl. 41 22; ist ein Satz, wie 44 7, vorangegangen (s. zu 46 5), so ist unter dem Früheren hauptsächlich an die Weissagungen (vgl. auch v. 10) zu denken. **10** אַחֲרִית *der Ausgang* vgl. 41 22. Zu עֲצָתִי und dem parallelen חֶפְצִי vgl. 44 26 28. **11** Der rasche Siegeszug des Cyrus, der darum ein *Stossvogel* heisst, wie Nebukadnezar Hes 17 3 Jer 49 22 ein Adler, beweist aufs klarste Jahwes Vorauswissen und Leiten der Geschichte. Für עֲצָתוֹ braucht man nicht mit Ḳerē עֲצָתִי zu lesen; *Mann seines Rates* d. h. der seinen Rat ausführt, vgl. dieselbe Verbindung im Sinne von Ratgeber, den Jahwe nicht nötig hat, 40 13. Für יָצַרְתִּי ist vielleicht wegen des עֵצָה in v. 10 und 11[a] mit Duhm יָעַצְתִּי zu lesen; auf 14 24–27 kann man sich dafür aber nicht berufen (s. dort).

ζ) **12 13** Fort mit aller Mutlosigkeit, denn das Heil ist nahe. Drei Langzeilen. **12** Für אַבִּירֵי לֵב, das Ps 76 6 die Starkherzigen bedeutet und auch in dem hier angenommenen Sinne von starrsinnig nicht in den Zusammenhang passt (die Starkherzigen sind nicht fern vom Heil, und die Starrsinnigen verdienen die Verheissung von v. 13 nicht), ist nach LXX mit Klostermann, Bredenkamp, Duhm, Cheyne zu lesen: אֹבְדֵי לֵב vgl. Jer 4 9 = *ihr Mutlosen* s. 40 27–31; sie sind das Gegenteil von jenen bei Am 6 3 Geschilderten, die den bösen Tag fern glauben. צְדָקָה = *Heil* (nicht = Gerechtigkeit), wie v. 13 vgl. 45 24 f. **13** *Zion* ist der Ort der Rettung und *Israel* wird von Jahwe mit Herrlichkeit ausgestattet, vgl. 44 23 49 3 54 11–17.

c) 47 1–15 Der Triumphgesang auf Babels Fall.

Zion und Israel werden verherrlicht (46 13), Babel fällt und wird entehrt. Babel ist als üppige und stolze Königin dargestellt, deren Hochmut nun gedemütigt, deren Herrschaft gestürzt wird und deren Zauberkünste sie nicht vor dem Falle zu bewahren vermögen. Der Gesang setzt sich zusammen aus fünf Strophen zu je sieben Langzeilen; vgl. 1 21, ferner Budde ZATW 1891, 237 f.

1—4 Die erste Strophe: Die Erniedrigung der üppigen Königin; die durch Luxus und Reichtum verwöhnte Dame wird nun zur niedrigsten Sklavin. **1** Drei Zeilen. Babel heisst Jungfrau, weil sie irrigerweise als noch niemals von einem Eroberer bezwungen gilt; vgl. 37 22 (auch zu dem stat. constr. בְּתוּלַת). Die ganze Stadt, d. h. ihre Einwohnerschaft, führte ein üppiges Leben, in die

Hauptstadt floss der Reichtum des ganzen Reiches zusammen; darum heisst sie die *Zarte und Üppige,* die wie eine vornehme Dame in ihrem Luxus und Unthätigkeit so verweichlicht und verzärtelt ist, dass sie nicht einmal den Fuss auf den Erdboden setzt (vgl. Dtn 28 56). Jetzt muss sie von ihrem Throne herunter und auf die blosse Erde sich setzen, hier ein Zeichen der Erniedrigung (s. dagegen 3 26). יִקְרְאוּ־לָךְ ist Obj. zu תוֹסִיפִי vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 120c. **2** Zwei Zeilen; Athnach gehört zu צַמָּתֵךְ. Die Handmühle drehen (vgl. BENZINGER Archäol. 85), die Arbeit der niedrigsten Sklavinnen (Ex 11 5 Hi 31 10), wird ihre Aufgabe in Zukunft sein, wenn sie gefangen weggeführt ist; dann braucht sie auch den Schleier der vornehmen Städterinnen nicht mehr (vgl. 3 19 Cnt 4 1 und BENZINGER S. 102). Wie es ihr auf der Wanderung in die Gefangenschaft ergeht, besagt die zweite Zeile. Zu חֶשְׂפִּי (Imperat. mit Dag.) s. GES.-KAUTZSCH[26] § 46d; mit שֹׁבֶל *Schleppe* ἅπ. λεγ. vgl. שׁוּל 6 1.

3^{a} redet von der Schändung, die aber den Zusammenhang zwischen der Aufforderung, ins Exil zu wandern, und der Aussage, dass Jahwe Rache nehmen will, stört. Ausserdem ist v. 3^{a} keine richtige Langzeile, fällt das neue גלה nach den beiden גלה in v. 2 auf. Man wird gerne den Vers als Erklärung von v. 2^{b} ansehen, welche ein Leser hinzusetzte, dem Dtjes nicht stark genug redete, vgl. auch Jer 13 26 (DUHM, CHEYNE).

3^{b} **4** Die zwei letzten Zeilen. Die erste Person in v. 3^{b} deutet zusammengenommen mit ־ֵנוּ in v. 4 darauf, dass Jahwe im Texte als der genannt sein muss, der das Wort nimmt; jedenfalls ist daher אֹמַר für אָדָם zu schreiben (vgl. LXX Alex.) und גֹּאֲלֵנוּ als das Ende der ersten Zeile herüberzunehmen: ***Rache werde ich nehmen unwiderruflich, spricht unser Erlöser;*** l. אֶקֹּם für das fragliche אֶקָּח vgl. Hes 24 8 25 12 Num 31 2 (GRÄTZ, CHEYNE), und לֹא אֶפְרַע, ***ich lasse davon nicht ab,*** also: ***unwiderruflich*** (vgl. Hes 24 14), für אֶפְגַּע (KLOSTERMANN, GRÄTZ, CHEYNE). Über die gewöhnliche Änderung in לֹא אִפָּגַע, die das sonst nicht vorkommende Nif. = „ich lasse mich nicht erbitten" fasst und einen gerade bei Dtjes, der Jahwes Souveränetät so stark betont (s. 45 9), befremdlichen Gedanken annimmt, s. RYSSEL bei KAUTZSCH.

5—7 Die zweite Strophe: Die Demütigung der stolzen Herrscherin, die so grausam mit Israel verfahren ist. **5** Die neue Anrede markiert den Anfang der Strophe, wie v. 4 sichtlich die erste Strophe abschloss. Statt das grosse Wort zu führen soll sie ***schweigen,*** statt zu herrschen soll sie ***in Finsternis sitzen*** d. h. gefangen sein vgl. 42 7; doch könnte Finsternis auch hier, wie öfters, allgemeiner für Unglück stehen Thr 3 2. Die zweite Zeile steht parallel der dritten der ersten Strophe (v. 1^{b}): גְּבֶרֶת stat. constr. zu גְּבִירָה ***Herrscherin*** 24 2, vgl. zu I Reg. 15 13 2 19: Babel nahm unter den Reichen die Stellung der Königin-Mutter bei Hofe ein. **6** Drei Zeilen: Die grausame Behandlung Israels, das Jahwe den Babyloniern zur Züchtigung überliefert hatte. Dtjes beurteilt das Exil ganz anders als die alten Propheten. Nach Hosea kennt Jahwe kein Mitleid mehr (Hos 13 14) und viel Schwereres, als hier von Dtjes den Chaldäern zur Last gelegt wird, haben Amos, Jesaja und Jeremia dem Volke gedroht; Dtjes scheint dagegen Israel das Doppelte des Verdienten gelitten zu haben 40 2, so sieht es nach Dtjes Jahwe selber in seinem Mitleid an. Wer unter den Völkern dieses Mitleid mit dem Liebling Jahwes nicht teilte, wird Strafe erleiden vgl. Sach 1 15. Übrigens hätte die Völker die

Erinnerung an das eigene Verhalten zum Mitleid bewegen können, ein Gedanke, der hier nicht gestreift wird, aber nach Cap. 53 nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit ist; Hesekiel hatte aus der gleichen Erwägung ein Gericht über alle Völker, die ja schlimmer als Israel waren, abgeleitet. Zu der ersten Zeile (Schluss derselben נַחֲלָתִי) vgl. 43 28 Jer 12 7 8, zu קָצַפְתִּי auch 54 9 Sach 1 15 Jes 5 25. In der zweiten Zeile (bis רַחֲמִים) wäre für לָהֶם die Erwähnung einer besonderen Klasse der Exulanten erwünscht, wie in der dritten die der Greise. Ob es sich dabei um Lastarbeiten handelt, die man diesen auferlegte, oder nur um die Beschwerden der Wegführung ist nicht zu entscheiden. **7** Zwei Zeilen; עַד gehört aber noch zur ersten als abhängig von dem stat. constr. גְּבֶרֶת (s. zu v. 5) = *Herrin für immer* (vgl. אֲבִי־עַד 9 5). Diese Verbindung ist Explikation des vorangehenden Sätzchens: *ich werde in alle Ewigkeit bestehen, als eine Herrin für immer.* אֵלֶּה *dies* d. h. was v. 6ª geschrieben steht, dass ich die Israeliten in deine Hand gab für eine gewisse Zeit, also dass du nicht ewig über sie zu verfügen habest. An den *Ausgang* אַחֲרִית (vgl. 46 10), scil. das von Jeremia geweissagte Ziel der Wege Jahwes (Jer 29 11), dachte Babel nicht.

8—10ªᵅ (bis רֹאָנִי) Die dritte Strophe: Babels stolze Sorglosigkeit soll plötzlich zu Schanden werden. **8** Drei Zeilen. Die עֲדִינָה *Wollüstige* wähnt, dass sie in einer Lage wie keine sonst (אַפְסִי poet. für אֶפֶס mit sog. Jod compag. s. Ges-Kautzsch[26] § 90m), niemals das Los der Witwenschaft oder des Beraubtseins ihrer Kinder erfahren werde, also stets glücklich und in Freuden leben, d. h. ohne Bild: unerobert bleiben könne. הַיּשֶׁבֶת bis zu עוֹד ist aus unserer Stelle wörtlich in Zph 2 15 sekundär eingefügt. **9** Drei Zeilen (die erste schliesst mit אֶחָד, die zweite mit עָלַיִךְ). Nach LXX ist für כְּתֻמָּם „nach ihrem vollen Mass" parallel zu בְּיוֹם אֶחָד zu lesen פִּתְאֹם (vgl. v. 11ᵇ), resp. mit Krochmal, Buhl תְּאֹמִים: *plötzlich* resp. *beide zusammen* eig. als Zwillinge *kommen* (l. יָבֹאוּ Klostermann, Cheyne) *sie über dich.* In der dritten Zeile sind des Metrums wegen die beiden Glieder umzustellen (Duhm, Cheyne); בְּ bedeutet nicht „wegen", sondern *trotz,* also: *Trotzdem so sehr zahlreich sind deine Bannsprüche* (vgl. zu 44 11), *so viel deine Zauber.* Die letzte Zeile **10ªᵅ** ist wohl nicht als Folge der vorangehenden (= *sodass du* etc.), sondern mit ihr parallel zu fassen; *Und obschon du dich sicher fühlst* (בָּטַח absol. wie 32 9) *in deiner Bosheit* (vgl. v. 6ᵇ), *denkst: Niemand sieht mich!* = es giebt keinen Gott, der sich um mein Thun kümmerte vgl. Ps 10 11. רֹאָנִי für רֹאֵנִי ist abnorm, Ges.-Kautzsch[26] § 61h.

10ªᵝ—12 Die vierte Strophe: Babels altberühmte Weisheit wird das Unglück, das kommt, nicht abzuwenden im Stande sein. **10ªᵝᵇ** Zwei Zeilen: vielleicht ist zu Anfang הֵן *Sieh'* ausgefallen (Duhm). Dass es sich bei der babylonischen *Weisheit* und *Wissenschaft* hauptsächlich um die Geheimwissenschaften der Magie, Mantik, Astrologie, Zauberei etc. handelt, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Zu v. 10ᵇᵝ vgl. v. 8. **11** Drei Zeilen, offenbar ursprünglich ganz gleichmässig gebaut und den Hauptgedanken der Strophe von der Unzulänglichkeit der babylonischen Wissenschaft dreimal aussprechend. Jetzt fehlt am Ende das Parallelwort zu שַׁחְרָהּ und כַּפְּרָהּ, zum Ersatz dafür scheint in der dritten Zeile עָלַיִךְ eingefügt; im Anfang ist dem רָעָה entsprechend

וּבָאָה zu lesen. Eine Klimax in den drei Zeilen ist nicht zu verkennen: *es kommt über dich, es überfällt dich, es kommt plötzlich,* ebenso: רָעָה *Unglück,* הֹוָה *Verderben* vgl. Hes 7 26, שֹׁאָה *Untergang.* Demgemäss erwartet man auch dieselbe Erscheinung in den Schlussverben: שַׁחְרָהּ, das Mas. wohl als = „seine Morgenröte" fasst, ist entweder als Inf. Pi. שַׁחֲרָהּ, = es hinwegzaubern, zu lesen, oder mit KROCHMAL, GRÄTZ, BUHL, CHEYNE noch besser in den Inf. Kal von שָׁחַד mit Suff.: שָׁחֳדָהּ *es abkaufen* zu verändern, vgl. Hi 6 22 und Prv 6 35; כַּפְּרָהּ ist wohl nicht = durch Sühnopfer beseitigen, sondern als denominiert von כֹּפֶר (vgl. Prv 6 35) = *durch Bezahlung eines Lösegeldes abwenden* (vgl. 43 3 und die Abwendung des Skytheneinfalls in Ägypten durch Psammetich HERODOT I, 105), und schliesslich wird für den Schluss etwa mit DUHM, GUNNING חַבְּרָהּ *es bannen* (vgl. Dtn 18 11 Ps 58 6) zu vermuten sein. **12** Zwei Zeilen; jedoch gehört בַּאֲשֶׁר יָגַעַתְּ מִנּ׳, das v. 13 antecipiert und Citat aus v. 15 ist, nicht hierher (DUHM, CHEYNE). עִמְדִי־נָא בְּ, nicht: „tritt einmal hin mit etc.", sondern: *Stehe, bleibe einmal bei deinen Bannsprüchen,* also: mach' einmal den Versuch damit! *Vielleicht kannst du Nutzen schaffen, vielleicht Schrecken einjagen,* nämlich dem Dämon, der nach heidnischer Anschauung das Unglück bringt, vgl. auch die bösen Engel Ps 79 49.

13—15 Die fünfte Strophe: Alle Hilfsmittel bringen Babel keine Rettung. **13** Drei Zeilen (die erste schliesst mit נָא, die zweite mit בַּכּוֹכָבִים). Die bittere Ironie von v. 12 wird fortgesetzt und trifft hier die Astrologen. עֲצָתָיִךְ ist eine Unform (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 91l); auch ist nach dem Folgenden (יַעַמְדוּ etc.) die Nennung von Personen zu erwarten. Jedenfalls handelt es sich nicht um politische Beratungen, sondern um astrologische. Man wird doch mit oder ohne Beibehaltung von רֹב am besten יֹעֲצָיִךְ lesen: *Abgequält hast du dich mit deinen vielen Räten: mögen sie doch jetzt auftreten!* L. mit Kerê הֹבְרֵי: *die Himmeleinteiler,* d. h. die die Einteilung des Himmels nach den Bildern des Tierkreises kennen und nach der Konstellation derselben mit den Planeten wahrsagen. הַחֹזִים בַּכּוֹכָבִים ist Apposition zum Subj. הֹב׳ שׁ׳, = *die Sternseher.* Das artikellose Particip מוֹדִיעִים setzt das Verb וְיוֹשִׁיעֻךְ fort: *(sie sollen dir Rettung bringen,) Indem sie auf Monat für Monat Kunde geben* (für die Monate das Horoskop stellen und den Kalender machen), *woher sie* (nicht partitiv: einiges von den Dingen, die) *kommen,* nämlich: die Ereignisse, sodass man ihnen vielleicht begegnen könnte. עָלָיִךְ ist ein eingeschobenes Interpretament, wie v. 12[b]. **14[a]** Zwei Zeilen. Die blinden Astrologen sehen Jahwe, den בּוֹרֵא רָע (45 7), nicht, können sich selber nicht und noch weniger Babel und dem ganzen Reiche helfen. הִנֵּה הָיוּ, *siehe, sie sind schon bereits* ist perf. der Gewissheit.

14[b] Glosse zu אֵשׁ und לֶהָבָה; was die seltsame Bemerkung, dass das Feuer kein Wärmefeuer, um davor zu sitzen, sei, im Zusammenhang sollte, wäre nicht einzusehen. Welch ein Witz dahinter steckt, ob am Ende gar eine Anspielung auf das Feuer der Geenna, in der die Astrologen verglüht werden (vgl. 30 33 אֵשׁ, und 31 9 אוּר), ist schwer zu erraten. Vielleicht ist v. 14[b] eine Reminiscenz aus 44 16 (DUHM, CHEYNE). לַחְמָם, Pausa für לַחֲמָם, Inf. von חָמַם, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67cc.

15 Zwei Zeilen: sie fassen, mit כֵּן an v. 14[a] anknüpfend, das Ergebnis all des heissen Bemühens von Babel um Astrologie, Zauberei und Horoskopie zu-

sammen. Dass hier nicht zum Schluss mit einem Mal noch von Händlern und Krämern die Rede sein kann, ist eigentlich selbstverständlich; so konnte Dtjes seinen Triumphgesang auf Babels Fall nicht mit einer Dissonanz schliessen. Die סֹחֲרַיִךְ, „die, mit denen du Handel getrieben“, müssen daher im Text irgendwie fremde Eindringlinge sein, die entweder in שֹׁחֲרַיִךְ „deine Zauberer“ (vgl. zu שַׁחְרָהּ v. 11) zu verwandeln (EWALD, DUHM), oder noch besser als ohne Recht auf Grund von Nah 2 16 Jes 13 14 hereingekommen (sie fehlen ja auch noch in der Glosse v. 12) wieder hinauszuweisen sind (CHEYNE). Auf diese Weise gewinnt auch das Metrum: *So ist es dir* (sog. Dat. ethic.) *ergangen mit denen* (eigentlich: so sind dir geworden die), *um die du dich mühtest* (אֲשֶׁר = אֲשֶׁר בָּהֶם) *von deiner Jugend auf: Jeder gradaus* (vgl. Hes 1 9: אֶל־עֵבֶר פָּנָיו) *sind sie davongetaumelt* (über Kopf und Hals, nur auf das eigene Heil bedacht), ***keinen giebts, der dir hilft.***

d) 48 1–22 Noch einmal die alten und neuen Weissagungen von Cyrus' Sieg und dessen herrlichen Folgen, durchsetzt mit Elementen späterer Herkunft.

Zum letzten Mal berührt das Capitel verschiedene Gegenstände, auf die in den Capiteln 40—47 öfters eingegangen wurde, so den Weissagungsbeweis, die Unterscheidung zwischen *rischonot* und *chadaschot*, den Hinweis auf die Siege des Cyrus und auf den Fall Babels. In Rücksicht auf diesen Inhalt bedeutet das Cap. eine abschliessende Rekapitulation der wichtigsten Gedanken des Abschnitts über Cyrus, die auch passend und wirkungsvoll in eine jubelnde Aufforderung zur Flucht aus Babel ausmündet. Daneben enthält aber das Capitel mannigfache Elemente, die einen fremdartigen Charakter aufweisen: sie betrachten im Gegensatz zu Dtjes Israel als abtrünnig v. 4 8^b, als eingefleischte Götzendiener v. 5^b; dann hören wir, dass die „früheren Dinge“ vorlängst prophezeit wurden, damit Israel sie nicht den Bildern zuschreibe v. 3–6^a, und dass das Neue ihm verborgen wurde, damit es nicht sage, es habe das alles längst gewusst v. 6^b–8. Ausser einigen grösseren Complexen sehen einzelne Elemente geradezu aus, wie ein Interlinearcommentar. DUHM hat mit sicherem Blick die Ausscheidung der fremden Elemente vollzogen, dass ihm mit CHEYNE nur beizustimmen ist. Danach sind Dtjes fremd: v. 1^a (von הַנִּקְרָאִים an) -2; v. 4; v. 5^b; v. 8^b; v. 9f.; v. $11^{a\beta}$; v. 16^b v. 17–19. Siehe weiter die Erklärung und die Schlussbem. zum Cap.

α) **1—11** Die Weissagung Jahwes und die Gründe für die Anwendung der dabei befolgten Methode. **1** *Höret dies, Haus Jakobs,* ähnlich wie 46 3 12; זֹאת bezieht sich auf die in v. 3 folgende Darlegung über die Weissagung. Dieser Zusammenhang wird unterbrochen durch

den Zusatz **1^a** (von הַנִּקְרָאִים an) —**2**, der wie ähnliche Zusätze den Schluss aufweist: יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, vgl. Am 4 13 5 8 9 5f. Die in v. $1^{a\alpha}$ Angeredeten erscheinen hier in der dritten Person, und zwar als solche, *die sich mit dem Namen Israel benennen*, als ob die vom Hause Jakobs, wie die Proselyten bei Dtjes 44 5, nicht schon geborene Israeliten wären. *Israel* gilt somit dem Verfasser als ein Name, der den Gemeinten nicht von Hause aus zukommt, der Verf. hat demnach, wie er auch sofort zeigt, die späteren Juden, die Abkömmlinge der früheren Angehörigen des Reiches Juda, im Auge, für die ist Israel in der That ein Ehrenname. Für מִמֵּי, aus den Wassern, das man gewöhnlich = aus dem Quell (vgl. Ps 68 27) erklärt, ist mit SECKER u. a. מִמְּעֵי *aus dem Leibe* zu lesen, vgl. יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ Gen 15 4 u. ö. Durch das *Schwören bei dem Namen Jahwes*, das religiöse Pflicht ist (vgl. Dtn 6 13 10 20), bezeugt man seine Zugehörigkeit zu Jahwe und anerkennt ihn als die höchste Instanz. יַזְכִּירוּ sq. בְּ bedeutet nicht allgemein: den Gott Israels im Munde führen, sondern: beim Kultus den Namen Gottes nennen und damit bekennen, also ist es soviel als: *am Kultus* Jahwes *teilnehmen* (vgl. 28 8: זֵכֶר parallel zu שֵׁם). Zu der Fassung der letzten Worte als Aussage, dass das Bekenntnis kein wahres und aufrich-

tiges sei, stimmt die Fortsetzung in keiner Weise; man muss daher entweder mit Duhm לֹא = הֲלֹא und die Worte als Frage verstehen: *Sollte das nicht in Wahrheit und in Richtigkeit geschehen?* (mit der Antwort **2**: Doch, *denn sie heissen: „aus der heiligen Stadt“ Und stützen sich auf den Gott Israels* vgl. 10 20, Jerusalem ist ja der Mittelpunkt und Jahwe die Stütze der „Israeliten“, auch wenn sie zum grossen Teil in der Welt zerstreut sind vgl. Ps 87, so Duhm), oder, da auch diese Fassung nicht befriedigend ist, besser die letzten Worte von v. 1 als die an den Rand gesetzte Klage eines frommen Lesers betrachten. *Die heilige Stadt* heisst Jerusalem auch 52 1, dort, wenn es zum ursprünglichen Texte gehört, zum ersten Mal; bei Späteren ist diese Bezeichnung beliebt, vgl. Neh 11 1 Dan 9 24 Mt 4 5.

3 5ª **6**ª die Fortsetzung zu v. 1ªᵅ, mit diesem zusammen zwei Tetrasticha bildend: Die früheren Weissagungen sind eingetroffen, Israel ist davon Zeuge. **3** Zu רִאשֹׁנוֹת vgl. 42 9, zu מֵאָז 44 8; *aus meinem Munde kam's* (vgl. 45 23) *und ich verkündigte es* (scil. die Worte meines Mundes, Plur.-suff. bezüglich auf Subj. von יָצְאוּ; zu lesen ist וָאַשְׁ׳ mit Waw consec.). *Plötzlich* (vgl. 47 11 29 5) sind dann die vorlängst prophezeiten Ereignisse von Jahwe ausgeführt (vgl. 42 14). Über **4** s. unten. **5**ª hebt nochmals hervor, dass die Ereignisse lange zuvor von Jahwe verkündet waren; zu **5**ᵇ s. unten. **6**ª חֲזֵה כֻּלָּהּ „siehe das alles an“, wozu man erklärt: „als erfüllt“, kann nicht auf das Perf., *du hast gehört,* folgen; Oort liest daher חָזִיתָ, doch sagt Dtjes רָאִיתָ, so wird man vielleicht annehmen dürfen, dass חֲזֵה eine unrichtige Konjektur für unleserlich gewordenes וַתֵּדַע sei (vgl. v. 8ª): *Du hast es gehört, sodass du es alles wusstest.* Für den Plural אַתֶּם, der zu שִׁמְעוּ v. 1 zwar passte, aber nicht zu v. 5ª und 6ªᵅ, ist אַתָּה (vgl. auch Verwechslung von ם und ה 30 32) und demgemäss auch der Singular des Verbums תַּגִּיד oder besser, da Gott das הִגִּיד besorgt (v. 5ª) und das Bezeugen Sache des Volkes ist (43 10 12 44 8), תָּעִיד zu lesen (Duhm, Cheyne, vgl. Giesebrecht): *Und du, siehe, musst es bezeugen.*

Die Glossen **4 5**ᵇ geben den Grund an, warum Gott das Kommende längst vor seinem Eintreffen geweissagt habe; aber es ist ein Grund, den nicht der mitten in den Ereignissen stehende Dtjes, sondern ein späterer Pädagoge entdeckt, dem wieder, wie in 46 8, der Abfall und Unglaube, spec. der Götzendienst vieler Juden, schwer machen. **4** Zu dem Gebrauch von מִן (in מִדַּעְתִּי) vgl. Dtn 7 7 8; zu קָשֶׁה, zu dem sich eine Beifügung, wie „von Herzen“ Hes 3 7, „von Nacken“ Dtn 31 27, „von Gesicht“ Hes 2 4, schon von selbst versteht, vgl. Dtn 9 27; zu der trotzigen Stirn vgl. Hes 3 7–9 (s. auch Jer 3 3). **5**ᵇ Der Glossator hält, wie die Deuteronomisten und Hesekiel, die ganze frühere Periode der israelitischen Geschichte, für eine Periode des Abfalls zum Götzendienst, während doch für Dtjes die Götzendiener Heiden sind.

6ᵇ **7**ª **8**ª **11**ªᵅᵇ (ebenfalls zwei Tetrasticha) Die neue Weissagung, die jetzt gegeben wird. **6**ᵇ Zu dem *Neuen* vgl. 42 9; was damit gemeint ist, wird auch im Folgenden (s. v. 14) angedeutet. מֵעַתָּה steht im Gegensatz zu מֵאָז (v. 3), wie in v. 7ª blosses עַתָּה; es gehört zum Verbum: *Von jetzt an verkündige ich Neues,* das im parallelen folgenden Stichos נְצֻרוֹת *Verborgenes, Verstecktes* genannt wird. Bis dahin war es ein Geheimnis, das Israel nicht kannte; die Änderung in בְּצֻרוֹת (Cheyne nach Jer 33 3) wäre durchaus zu empfehlen, wenn der Text Jer 33 3 und die Bedeutung: *Wunderbares* völlig sicher stände. **7**ª *Jetzt ist es im Werk und nicht schon längst Und in früherer Zeit* (l. mit Klostermann, Siegfried-Stade, Cheyne וּלְפָנִים für das singuläre und fragliche [„vor Tag“?] לִפְנֵי־יוֹם, s. 41 26), da *hörtest du nicht davon.* Es ist etwas ganz

Neues und eben jetzt Geschehendes, was Dtjes verkündet; das wird noch einmal betont 8[a], wo für פִּתְּחָה, das man nicht nach Cnt 7 13 als Ellipse für: das Schliessende aufthun (aber was schliesst die Ohren?) erklären kann, vielmehr פִּתַּחְתִּי (LXX DUHM; weniger gut, da es sich hier um ein Öffnen des Ohres für eine besondere Weissagung, nicht um das bleibende Offensein desselben handelt, GRÄTZ, CHEYNE: נִפְתְּחָה) zu lesen ist. **11**[aαb] giebt dazu eine vortreffliche Fortsetzung, im Gegensatz zu der dazwischenliegenden Einfügung v. 8b-10 (s. hierüber unten): *Um meines Namens willen thue ich es Und meine Ehre überlasse ich keinem andern:* das Neue, das so „unerhört" und überraschend ist, dient, wie Dtjes frohlockend verkündet, zum Ruhm und zur Ehre Jahwes. Statt des doppelten למעני ist mit DUHM und CHEYNE לְמַעַן שְׁמִי, das dem parallelen כְּבוֹדִי viel genauer entspricht (vgl. 42 8), zu lesen; denn das יֵחַל in der folgenden Glosse (s. unten) setzt ein שְׁמִי voraus und v. 9f., die eine Erklärung zu v. 11 sind, zeugen mit dem לְמַעַן שְׁמִי zu Anfang deutlich für ein ursprüngliches שְׁמִי in v. 11.

Die Glossen **7**[b] **8**[b] **9 10 11**[aβ] sind als solche an ihrer Dtjes ganz widersprechenden Anschauung erkenntlich. **7**[b] bemerkt zu לֹא שְׁמַעְתָּם: *damit du nicht sagest, das ist mir nichts Neues*, giebt also den glossierten Worten, die von der Weissagungsthätigkeit Jahwes reden, den allgemeinen Sinn: es ist dir unbekannt geblieben, und versteht den Zusammenhang Dtjes's nicht, der sagen will: Damit der Eindruck der grossen neuen Dinge nicht geschwächt werde, sind sie von Jahwe nicht vorher geweissagt. **8**[b] vergisst wieder, dass es sich bei Dtjes v. 8[a] um die Nichtoffenbarung eines speciellen grossen Ereignisses, nicht um vollständige Verständnislosigkeit Israels für Offenbarungen Jahwes handelt, und sieht Israel, wie Hes 16 23, als von seiner Entstehung an treulos an, während Dtjes diese Ansicht nicht teilt (vgl. auch Jes 1 21 Jer 2 2). Im Besonderen hat ja Dtjes oftmals ausgesprochen, dass Israel von Anfang an Weissagungen Jahwes erhielt (40 21 41 26 f. 48 16). Das Pu. קֹרָא ausser v. 12 (s. dort) nie bei Dtjes, sonst nur noch 58 12 61 3 62 2 65 1 (s. dort) und Hes 10 13. **9**f. blickt bereits auf v. 11 hinüber; es soll gesagt werden, dass Jahwe nur um seines Namens willen (d. h. damit derselbe nicht verschwinde, also insbes. sein Kultus [vgl. zu הִזְכִּיר בְּ v. 1] nicht aufhöre), sein sündiges Volk nicht ausrotte, trotzdem das Exil sein Ziel nicht erreicht habe (v. 10). Für den Sinn ist לְמַעַן vor תְּהִלָּתִי zu ergänzen und für das ganz unsichere אֶחֱטָם־לָךְ, das nur gezwungen mit: „ich bändige dir scil. dir zu lieb" übersetzt werden kann, mit GRÄTZ, CHEYNE am ehesten zu lesen: אחמל עָלַיִךְ *schone ich dich* (vgl. II Chr 36 15). **10** Liest man כְּכֶסֶף „nicht als Silber", so ist nur verneint, dass es sich um ein eigentliches Schmelzen handelt; viel besser ist der Gedanke, dass bei dem Schmelzen des Volkes, das ja ein beliebtes (1 25 Jer 6 29 9 6 Mal 3 2 3 Sach 13 9 I Pt 1 7) Bild ist, kein Silber gewonnen wurde, und der wird in בְּכֶסֶף liegen, da hier „in Begleitung von Silber", „mit Silber" nicht zu deuten ist: ohne Silber auszugeben, sondern ohne dass das Schmelzen Silber „brachte" (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 119u), *ohne Silber zu gewinnen.* Mit dem „Elendsofen" ist auch schwer etwas anzufangen; dem לֹא בְּכֶסֶף steht parallel in 52 3 5 Ex 21 11 חִנָּם, daher ist es auch hier mit KLOSTERMANN, CHEYNE an Stelle von עֳנִי zu lesen: *ich habe dich im Schmelzofen vergebens geprüft* (בָּחַר aramaisierend für בָּחַן), חִנָּם ist hier zu erklären, wie לֹא בְּכֶסֶף = ohne etwas zu erreichen, nicht: ohne etwas zu geben. Dass diese Gedanken über das Exil denen Dtjes durchaus nicht entsprechen, ist ganz offenkundig, vgl. nur 40 1 f. **11**[aβ] כִּי־אֵיךְ יֵחָל, Subj. dazu ist שְׁמִי, das die Glosse zu Anfang von v. 11 las (s. oben zu v. 11); es braucht daher nicht in die Glosse selbst eingesetzt zu werden. *Denn ach, wie wird* (nicht: „würde", das durch nichts angedeutet ist, auch nicht: „ist") *er entweiht!* ist ein Ausruf der Klage über die gottlosen Juden, nicht Heiden, eine Klage, die nur zu den Glossen (s. v. 4[b] 8[b]) passt, aber nicht von Dtjes herrührt.

β) **12—16** Der Inhalt der neuen Weissagung: Cyrus vollstreckt

Jahwes Willen an den Chaldäern. Vier nicht völlig gleich gebaute Tetrasticha: das vierte umfasst die alten Bestandteile von v. 15 f., die drei ersten entsprechen den massor. Versen. **12** Jahwes Ewigkeit; vgl. 41 4 44 6. Für מְקֹרָאִי (s. v. 8) stand vielleicht nach LXX (ὃν ἐγὼ καλῶ) ursprünglich אֲשֶׁר קָרָאתִי vgl. 42 6 (Duhm). **13** Jahwes Allmacht in der Weltschöpfung. טִפַּח *ausbreiten,* in diesem Sinn nur hier; vgl. Thr 2 20 22. Zu v. 13^{b} vgl. Ps 33 9; ruft Jahwe auch den bereits geschaffenen (v. 13^{a}) Himmeln zu, stehen sie allzumal da zu seinen Diensten. **14** Dtjes stellt sich wieder eine Versammlung vor, aber hier sind es nicht die Heiden, sondern die Israeliten, die er aufruft; die הֵם— in בָּהֶם sind die Götter der Heiden (vgl. לְאַחֵר v. 11). אֵלֶּה *dies* scil. das, was im Folgenden in der weiteren Frage, die bis zu Ende von v. 14 geht, näher bestimmt wird: *Wer hat ihn* (scil. Cyrus) *gebracht* (יְהוָה ist nach LXX zu entfernen und für אֲהֵבוֹ, „er liebt ihn", unter Umstellung der Konsonanten mit Klostermann, Cheyne nach הֲבִאֹתִיו in v. 15^{b} zu lesen הבאו = הֱבִיאוֹ), *dass er seinen Willen ausrichte* (vgl. 44 28) *an Babel Und seinen Arm* (scil. seine Macht) *offenbare an den Chaldäern* (l. nach Targ. וִיגַלֶּה זְרֹעוֹ בְּכַשְׂדִּים [Cheyne: וְיוֹדִיעַ] vgl. 53 1)? Also: wer hat Cyrus gebracht? wessen Wille wird ausgeführt? **15** Jahwe giebt die Antwort: Ich bin's! beweise es durch Wort und That. L. וְאַצְלִיחַ, wie LXX. **16** hat am Anfang und Ende Vermehrung erfahren: am Anfang die nach v. 12 und 14 völlig überflüssige und zu spät kommende Aufforderung herzuzutreten und zu hören, vielleicht eine Variante von v. $14^{a\alpha}$; am Ende v. 16^{b}, die einen plötzlichen Wechsel des Sprechenden enthaltende Bemerkung über den Propheten selbst, der nirgends sonst in Cap. 40—55 so mit seiner eigenen Person hervortritt, eine Bemerkung, die es völlig ausser Acht lässt, dass Jahwe auch schon die v. 14 ff. erwähnte Prophezeiung durch Dtjes verkündet hat, also dieser sich nicht im Gegensatz dazu als jetzt erst gesandt vorstellen kann. Der Glossator muss v. 16^{a} auf die gesamte frühere Weissagung bezogen haben. וְרוּחוֹ, zweites Objekt: *mich und seinen Geist,* scil. mich gesandt und zugleich seinen Geist mir verliehen, ist hier speciell der Prophetengeist, wie in Sach 7 12 Jes 61 1; in 42 1 hat רוּחַ einen allgemeineren Sinn, obwohl der Beruf des Ebed Jahwe auch ein prophetischer ist. Als Glosse ist v. 16^{b} anerkannt von Oort, Duhm, Cheyne, Schian. Das Mittelstück von v. 16, das als dtjes'nisch übrig bleibt, bietet auch so noch Schwierigkeiten: Dass dieselben aber durch die Annahme von Klostermann, Cheyne, der Prophet sei das Ich der Worte, gehoben werden könnten, ist in keiner Weise zuzugeben. Es ist Jahwe, der von v. 12–16^{a} spricht. Die Schwierigkeiten liegen in מֵרֹאשׁ und שָׁם אָנִי, das durch Prv 8 27 nicht geschützt wird, da hier für שָׁם keine Beziehung zu entdecken ist. מֵרֹאשׁ wird, als Complement von וְעַתָּה in der Glosse v. 16^{b}, in den Text gekommen sein, um die Gegenüberstellung der Zeit des Propheten mit der Vergangenheit deutlich zu machen (vgl. מֵאָז und עַתָּה resp. מֵעַתָּה v. 4 6 7), und שָׁם אָנִי wird mit einem aus dem vorhergehenden zu entnehmenden ה in הִשְׁמַעְתִּי (vgl. 44 8) herzustellen sein; das Suff. ־ָה in הֱיוֹתָהּ bezieht sich auf dasselbe, wie אֵלֶּה v. 14. Damit ist in engem Zusammenhang mit v. 15 eine verständliche und die Antwort auf die Frage v. 14 gut abschliessende Aussage gegeben: *Nicht im Verborgenen habe ich geredet* (als ich Cyrus berief v. 15;

vgl. dazu auch 45 19), *Seitdem es geschieht, habe ich verkündet,* letzteres durchaus im Einklang mit v. 6[b] 7[a], wo gesagt ist, dass die Weissagung der neuen grossen Ereignisse eben erst ergehe, da sie im Werden sind.

γ) **17–19** Der Segen der Nachfolge Jahwes.

Der kurze Abschnitt ist in einer Zeit entstanden, da man nicht die Rettung und Befreiung erwartete, wie Dtjes, sondern da die Zukunft eine düstere war und Ausrottung des jüdischen Volkes näher lag als seine wunderbare Verherrlichung. Auch darin unterscheidet er sich sehr von Dtjes, dass er auf die Gesetze zurückweist und Jahwe als Lehrer hinstellt. Endlich trennt er v. 20f. von v. 12–16, zu denen doch das Jubelliedchen allein passt. Daher sind v. 17–19 die Zuthat eines Späteren (Duhm, Cheyne, Skinner). Die Verse haben eine Parallele in Ps 81 14–17. In Bezug auf das Metrum scheint man ein Distichon (v. 17[a]), zwei Tristicha (v. 17[b] und v. 18) und ein Tetrastich (v. 19), ev. zwei Fünfzeiler und ein Distichon (v. 19[b]), zu unterscheiden zu haben. Vgl. weiter Schlussbem. zum Cap.

17 Der Vers beginnt Dtjes in seiner Einführung ähnlich (vgl. 43 14), aber unterscheidet sich v. 17[b] sofort dadurch von ihm, dass er die Religion rationalistisch als lehrbar und lernbar (vgl. zu 2 3) und eudämonistisch als Nutzen bringend auffasst (לְהוֹעִיל, absol. gebraucht wie 44 10). Der Ursprung dieser Religionsauffassung liegt im Dtn (s. Kurzer H.-C. zum AT V: Dtn S. XXVII), aber Dtjes teilt sie nicht. **18** לוּא (= לוּ) mit Perfekt und folgendem וַיְהִי geht auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft (in diesem Sinn wäre וַיִּהְיֶה oder וְהָיָה zu erwarten), also: *O wenn du aufgemerkt hättest auf meine Gebote, Sodass gleichgeworden wäre deine Wohlfahrt einem Strome* (vgl. Am 5 24) *Und deine Gerechtigkeit* (samt ihren Folgen: Glück und Heil) *den Meereswellen* (vgl. 11 9)! Das alles könnte sein und ist nicht, klagt der Verf., wohl derselbe, der in den Glossen v. 1–11 so wenig Gutes an Israel sieht. **19**[a] setzt noch immer den Rückblick fort, die Aufzählung dessen, was hätte werden können: *Dass dein Geschlecht so zahlreich geworden wäre wie der Sand* (vgl. 10 22 Gen 22 17 Hos 2 1). Für das schwierige ἅπ. λεγ. מְעוֹתָיו, das man gewöhnlich nach dem Aram. als „Körnchen, Steinchen" erklärt, bietet LXX ὁ χοῦς τῆς γῆς. Cheyne acceptiert dies ganz als כַּעֲפַר הָאָרֶץ, sodass sich die alte Verheissung des Jahwisten (Gen 13 16), deren Erfüllung der Gesetzesgehorsam gebracht hätte, im Wortlaut citiert fände; aber durch diese Annahme wird die Zeile zu lang, zumal Cheyne das von Duhm beanstandete מֵעֶיךָ beibehält, das entschieden besser in einer Anrede an den Stammvater (vgl. v. 1) als in dieser Ansprache an die decimierten Juden stände. In dem Komplexe מעיך כמעותיו scheint eine deutliche Dittographie (viell. auch ein anderer unwillkürlicher Fehler des Schreibers, der gedankenlos nach וְצֶאֱצָ' ein מְעֵי' vermutete vgl. v. 1) vorzuliegen, die am besten aufzulösen ist in: וְצֶאֱצָאֶיךָ כְּמוֹ עָפָר (event. כְּמוֹ עֲפָרוֹת vgl. Prv 8 26) *und deine Sprösslinge wie Staub;* dass die Beifügung von הָאָרֶץ unnötig ist, zeigen Stellen wie Hi 27 16 Sach 9 3. Mit v. 19[b] lenkt der Verf. zur Gegenwart über (es ist nicht mit Cheyne nach LXX: οὐδὲ νῦν einzusetzen: גַּם עַתָּה): *Nicht würde ausgerottet und vertilgt* (*sein*, bezügl. auf זֶרַע, doch wohl besser mit LXX שִׁמְךָ:) *dein Name vor mir.* Es handelt sich nicht um die Ausrottung im Exil, die zwar ebensowenig zu Dtjes's Ansichten über die Bestimmung des Exils passte, sondern um die elende und gefährdete Lage der Juden in der Gegenwart des späten Verfassers.

δ) **20 21** Das Jubellied der Erlösten nach ihrer Rettung aus Babel. Dtjes fordert die Israeliten auf, aus Babel wegzuziehen und Jahwes Preis für die wunderbare Heimführung in alle Welt hinauszutragen; ein trefflicher Abschluss des ganzen Abschnittes über Cyrus und den Fall Babels, vgl. 44 23. Sieben Distichen, je aus kurzen zweihebigen Stichen. **20** מִכַּשְׂדִּים, parallel dem מִבָּבֶל, ist = aus dem Lande der Chaldäer, die nicht zu fürchten sind, sondern in deren Untergang die Israeliten nicht verstrickt werden sollen. הוֹצִיאוּהָ zählt für zwei Hebungen, zum Sinn vgl. 42 1. אִמְרוּ ist vielleicht blos eine richtige Glosse, jedenfalls liegt kein Ton darauf. **21** Die Stichen des

ersten Distichons sind vielleicht umzustellen (HAUPT): *Durch Wüsten führte er sie, und sie dürsteten nicht.* Die Wunder des mosaischen Wüstenzugs haben sich wiederholt, vgl. Ex 17 6 Num 20 11. Für לָמוֹ wird man mit DUHM besser לְעַמּוֹ *seinem Volke* lesen.

22 ist aus 57 21 entnommen, wo der Vers in den Zusammenhang gehört. Hier ist er vom Herausgeber von Cap. 40—66 eingesetzt, der diese Capitel in drei ungefähr gleich lange Abschnitte einteilte und den Einschnitt mit dem 57 21 vorgefundenen Verse, dessen Gedanke am Ende des ganzen Buches voller ausgesprochen ist, markieren wollte. Ähnlich sind drei gleichmässig lange Abschnitte am Ende des Zwölfprophetenbuches durch die gleiche Überschrift: מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה (Sach 9 1 12 1 Mal 1 1) markiert.

Die Glossen des Capitels haben wohl sämtlich mit Ausnahme von v. $1^{a\beta}$–2 (ausser der mit den übrigen Glossen durchaus harmonierenden Bemerkung v. 1: לֹא בֶאֱמֶת וְלֹא בִצְדָקָה) den gleichen Ursprung, da sie dieselbe düstere Stimmung verraten, das Volk als ein abtrünniges, halsstarriges, Jahwe widerspenstiges ansehen und in dem Ungehorsam den Grund seines Dahinschwindens sehen. Klage und Schmerz über Ungehorsam und die elende Lage erfüllen den Verf. CHEYNE denkt, dass speciell v. 17–19 zusammenzunehmen sei mit Ps 81 6–17 und dass beide der persischen Periode 538—323 angehören; aber es ist, da Ps 81 6–17 mit seinen vielen Reminiscenzen der spätesten Zeit zuzurechnen ist, auch für die Glossen, besonders für v. 17–19, die Ps 81 6–17 offenbar kennt, bis in das zweite Jahrhundert hinabzugehen. Dass in der zweiten Hälfte desselben eine pessimistische Stimmung vorhanden war, bezeugt der Anfang der Apokalypse Jes 24—27; die Nöte der Syrerverfolgung und die wechselvollen Schicksale der Makkabäererhebung samt der verschiedenen Stellung der Juden zu dem Befreiungskampf konnten aber schon vorher ähnliche Gedanken hervorrufen.

4) 49 1—54 17 Israels und Zions Wiederherstellung und künftige Herrlichkeit.

Israel und Zion wurden in den vorangehenden Capiteln öfters nebeneinander genannt als die beiden Grössen, um deren Zukunft die ganze Geschichte sich dreht und für die eine neue Zeit anbricht, welche durch Cyrus' Thaten eingeleitet wird (vgl. z. B. 40 1 45 25). Auch hat es nicht an Hinweisungen darauf gefehlt, dass das Erlebnis Israels, des Gottesknechtes, eine Einwirkung auf die ganze Menschenwelt haben soll, nämlich, dass diese Jahwe als den wahren Gott und die Religion Israels als die wahre Religion anerkenne (vgl. abgesehen von dem ersten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4 auch 42 6 43 10 und 45 14–17 23). Israel und Zion stehen von jetzt an abwechselnd im Mittelpunkt der Worte des Propheten; diese Abwechslung ist möglich, ohne dass die Einheitlichkeit darunter leidet, weil beide enge zusammengehören und eines das Komplement des andern ist. Israels Wiederherstellung ist ohne Zions Erhebung aus ihrer Niedrigkeit nicht zu denken, und ebenso ist Zions glückliche Zukunft nur möglich bei einer Wendung des Geschickes Israels. Israel und Zion bedeuten die zwei Seiten eines Ganzen: Israel ist der mehr handelnde, Zion der empfangende Teil; beide aber bewirken nicht selber das Heil, sondern sie erhalten es von Jahwe, und seine That an beiden ist es im tiefsten Grunde, die auch die grosse Änderung in der Völkerwelt zur Folge hat, welche mit der Wiederherstellung Israel-Zions zusammenhängt.

a) 49 1–13 Der Gottesknecht, seine Treue und der schliessliche Erfolg seiner Mission.

α) 49 1–6 Das zweite Ebed-Jahwe-Gedicht.

Der Ebed-Jahwe kommt dem 48 20 21 erhaltenen Auftrag nach und preist den Völkern seine unerwartete, bei den schweren Erfahrungen, die er hat machen müssen, nicht mehr erhoffte Rettung, zugleich die hohe Bedeutung hervorhebend, welche seine Rettung für die ganze Welt haben soll. Mit den Schlussworten: *bis an's Ende der Erde* schlägt das Lied deutlich auf denselben Ausdruck 48 20 zurück. Sechs Tetrasticha, ganz ähnlich denen im ersten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4.

1 Das erste Tetrastich: Die Völker werden aufgerufen zu hören, da die grosse Ankündigung, die der Sprecher zu machen hat, sie angeht; von Anfang hat ihn Jahwe zu Hohem bestimmt. Auch Jeremia wusste sich zum Propheten für die Nationen berufen (Jer 1 5), aber das Selbstbewusstsein, das hier der Ebed-Jahwe ausspricht, ist doch viel zu gross, als dass es das einer einzelnen Person, sei es eines Propheten oder Schriftgelehrten, sein könnte (s. im Folgenden bes. v. 3 4^b 6). Zu אִיִּים und לְאֻמִּים s. 41 1, zu der *Berufung* 42 6, zu dem מִבֶּטֶן 44 2 24 46 3. הִזְכִּיר שְׁמִי *er hat meinen Namen genannt* ist hier prägnant und mehr als blos: bei meinem Namen gerufen (43 2), vielmehr: er hat gesagt, wer ich bin, welche Bedeutung ich habe, indem er mir den Namen, der meiner Bestimmung und Bedeutung entspricht, beilegte, nämlich: Knecht Jahwes. **2** Das zweite Tetrastich: Die Zubereitung und Aufbewahrung des Knechtes, um im richtigen Augenblick von Jahwe als wirksames Werkzeug verwendet zu werden. Israel ist die Waffe Jahwes im Kampfe für seine Ehre unter den Völkern, d. h. für seine Anerkennung als des wahren Gottes und damit für die Verwirklichung des Heiles bis ans Ende der Erde (s. v. 6); die Waffe ist schon vorhanden, wie bei einem Helden, der das scharfe Schwert in der Scheide und den glatten Pfeil im Köcher in den Kampf zieht, wird aber wohl verwahrt und gehütet und tritt erst im Moment der Entscheidung in ihrem Wert hervor. So ist es bei Israel; denn die Bedeutung, die es besitzt und die ihm Jahwe als seinem Knechte beigelegt hat, soll erst jetzt zum Vorschein kommen. Das Wort, das Israel für Jahwe spricht, schlägt durch (darum heisst es: *der Mund des Knechtes ist wie ein scharfes Schwert,*) vgl. auch 9 7 Jer 23 29 Hbr 4 12; Israel ist der wahre Prophet Jahwes, und zwar verkündigt er ihn durch seine Geschichte, in entscheidender Weise jetzt durch seine wunderbare Wiederherstellung. Man darf nämlich nicht alles von dem פִּי beherrscht sein und dabei unbeachtet lassen, dass mit dem *Munde* nachher der ganze Knecht parallel steht (vgl. יְשִׂימֵנִי). **3** 4^a Das dritte Tetrastich stellt die göttliche Bestimmung und die Gedanken des Knechtes über seine bisherige Lage, über die Zeit der Verborgenheit nach dem Bilde von v. 2, einander gegenüber: Israel, das Jahwes Ruhm in der Welt begründen soll, denkt vergeblich gelebt zu haben und dem Tode nahe zu sein. Zu אֲשֶׁר־בְּךָ אֶתְפָּאָר vgl. 44 23 46 13. יִשְׂרָאֵל, das von allen Versionen geboten wird, ist das zweite Prädikat, durch das das erste, עַבְדִּי, exponiert wird: Knecht Jahwes ist Israel, damit Jahwes Ruhm an den Tag komme. Eine verschrobene Konstruktion ist das kaum, und auch das Metrum fordert nicht die Entfernung von יִשְׂרָאֵל; aber selbst wenn die Möglichkeit seiner späteren Einsetzung zuzugeben ist, so bleibt das Wort einerseits ein Zeugnis für das Alter der Identifikation von יִשְׂרָאֵל und עֶבֶד, und andrerseits ist ohne dasselbe die individuelle Fassung der Stelle in keiner Weise gesichert, vgl. nur nochmals 44 23 46 13. 4^a Die Lage, in der sich der Knecht Jahwes befindet, ist gar nicht derart, dass ihm eine hohe Bestimmung beschieden zu sein scheint. Was hat er denn bisher erreicht? Er ist im Exil, seine Mühe und Arbeit waren לְרִיק *vergeblich,* seine Kraft ist verbraucht und das Ergebnis das blosse Nichts (תֹהוּ וְהֶבֶל). So müsste Israel über seine Vergangenheit urteilen, die es ins Exil, an den Rand des Untergangs,

brachte, und von der Zukunft könnte es nichts hoffen, wenn nicht Jahwe seinen Plan mit ihm hätte (v. 2). Wie dieser Glaube an seine hohe Bestimmung sich berwährt, sagen die drei letzten Tetrasticha v. 4b–6. Das erste Distichon **4b** stellt der Hoffnungslosigkeit (v. 4a) gegenüber (אָכֵן *jedoch*) zuerst allgemein fest, dass Jahwe seinem Knechte zum Rechte verhelfe und dessen Arbeit nicht erfolglos sein lasse; zu מִשְׁפָּטִי vgl. 40 27, zu פְּעֻלָּתִי 40 10. Weiter wird nun im Besondern v. 5f. dargelegt, wie dies geschieht: erstens **5a** ***Jetzt hat Jahwe beschlossen*** (אָמַר, gedenkt er), ***Der mich von der Geburt an sich zum Knechte bildete*** (s. v. 1), ***Zurückzubringen zu sich Jakob Und Israel werde ich sammeln;*** l. אֶאָסֵף für לֹא יֵאָסֵף, das ל ist falsche Wiederholung des vorhergehenden ל, welche das א von אאסף an sich zog und die Einsetzung von י nötig machte, event. mit einfacher Umstellung von א und י: לִי אֶאָסֵף (vgl. Cheyne, der aber vorzieht יֵאָסֵף zu lesen, trotzdem dann die Entstehung des jetzigen Textes mit א in לֹא schwieriger wird; vgl. übrigens für die erste Person auch das Zeugnis der LXX). לְשׁוֹבֵב וגו׳ ist, wie das אֶאָסֵף bestätigt, nicht von לְעֶבֶד לוֹ, sondern, wie es auch bei weitem das Natürlichste ist, von אָמַר abhängig; Jahwe, nicht sein Knecht, stellt Jakob-Israel wieder her; der Knecht Jahwes ist also nicht dem Tode nahe, sondern einem neuen Leben. Auf die Errettung aus Ägypten und die Führung durch die Wüste ist aber v. 5aβ nicht mit Budde (Ebed-Jahwe-Lieder 22 f.) zu beziehen. Zweitens aber **5b 6** kommt jetzt die hohe Ehrung, mit welcher der Knecht von Jahwe ausgezeichnet ist, zur Erscheinung: Er soll nicht nur, aus seiner Niedrigkeit erhöht, zu neuer Lebenskraft kommen, sondern durch die Erfüllung seiner Mission unter den Völkern sich als den Knecht Jahwes erweisen, zu dem er längst bestimmt ist. **5b** (l. וְאכּבֵד) führt das Perf. אָמַר v. 5a fort und leitet v. 6 ein: ***Und ich bin wert gehalten worden von Jahwe Und mein Gott ist meine Stärke geworden;*** Ehre schien er keine erlangt zu haben, seine Kraft verzehrt (v. 4a), aber Jahwe rettet ihn, bringt ihn hoch zu Ehren und verleiht ihm neue Kraft. Warum v. 5b hier nicht an seiner Stelle sein und nach v. 3 verpflanzt werden sollte (Duhm, Cheyne), ist schwer einzusehen. **6**, das letzte Tetrastich, sagt nun, worin die hohe Ehre des gekräftigten Knechtes besteht: ***Und er sprach: Zu gering ist die blosse Wiederherstellung Jakobs Und die Zurückbringung der Bewahrten Israels, Ich werde dich zum Licht der Heiden machen, Dass mein Heil reiche bis ans Ende der Erde.*** Mit Duhm und Cheyne ist מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד als eine Glosse auszuscheiden, die nicht nur unrichtig erklärt, als ob zu נָקֵל ergänzt werden müsste: zu gering für dich wäre es, wenn ich blos Jakob-Israel herstellte, sondern auch eine sehr verwickelte Konstruktion voraussetzt, die bereits zweimal (v. 3 5) vorhandenen Worte zum drittenmal wiederholt und das Metrum stört. Der Sinn ist vielmehr der: Zu gering für mich ist die Wiederherstellung, Jahwe will Höheres; mag die Rückkehr schon den Israeliten wunderbar vorkommen, Jahwe wird noch Wunderbareres schaffen (vgl. Sach 8 6): Israel ist der Knecht Jahwes zur Erleuchtung und zum Heile der Völker. וַיֹּאמֶר zu Anfang des Verses ist nur zu beanstanden, wenn man unrichtig v. 5b versetzt hat; dagegen mag אֶת־שִׁבְטֵי (vgl. 63 17) eingesetzt sein, da die *Stämme* zu den *Bewahrten* (l. נְצוּרֵי mit Ḳĕrē; נְצִירֵי Kĕtīb wird Verschreibung sein) nicht besonders parallel

ist. Aus den Worten scheint hervorzugehen, dass hier, wie bei Hes 37 15–28, auch die Zurückbringung der Nordisraeliten erwartet ist. Zu לְאוֹר גּוֹיִם vgl. 42 6; durch das parallele יְשׁוּעָתִי wird klar, dass die Erleuchtung der Heiden nicht blos eine Aufklärung, sondern eine Teilnahme am Heile bedeutet, vgl. auch zu 44 5 und s. Act 13 47.

β) 49 7–12 Die wunderbare Wiederherstellung und Heimführung der Israeliten.

Dieser Abschnitt lehnt sich enge an den vorhergehenden an, er exponiert den in v. 1–6 hervorgehobenen Hauptgedanken, dass Israel, aus seinem elenden Zustande zu neuem Leben erweckt, in die Heimat zurückkehren soll; aber auch das höhere Ziel, dass die Heiden zur Anerkennung Jahwes kommen sollen, ist nicht vergessen, ja vorangestellt; so ist bes. v. 7 mit v. 6[b], v. 7[a] mit v. 2 4[a], v. 12 mit v. 6[a] (den נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל) zu vergleichen. Selbst das Metrum ist von dem in v. 1–6 nicht eigentlich verschieden; wir haben in v. 7–12 sieben Vierzeiler.

7 Zwei Vierzeiler: Israel wird aus der tiefsten Niedrigkeit erhöht, sodass Könige in Ehrfurcht aufstehen und sich niederwerfen. Der Ausdruck für diese Ehrenbezeugung ist sehr kurz, aber dass in dieser Ehrenbezeugung vor Israel auch die vor Jahwe eingeschlossen ist, ist aus 45 14–17 zu ersehen. Vgl. übrigens auch 52 13—53 15. Hier beginnen wieder die Einführungen mit כֹּה אָמַר יְהוָה und den Epitheta Jahwes, wie in den Capp. 40—45. Für בְּזֹה ist entweder בְּזוּי oder נִבְזֶה zu lesen; mit נֶפֶשׁ zusammen bedeutet das gelesene Wort dann: der tief in der Seele Verachtete vgl. Ps 17 9; die Änderung des נֶפֶשׁ in אֱנוֹשׁ (Budde) macht den Parallelismus noch genauer. Ebenso ist מְתֹעָב, das partic. Pu., zu lesen. Die Massora scheint absichtlich diese starken Ausdrücke von Israel ferngehalten zu haben. Das Objekt zu יִרְאוּ ist die Erhebung, das Wiederaufleben des Gottesknechtes und seine Heimkehr; dasselbe ist nicht in 48 12–16 20 f. zu suchen, es liegt viel näher in v. 1–6, wo die elende Lage des Gottesknechtes deutlich hervorgehoben ist (v. 2 4[a]), auf die v. 7 hinweist. **8**[a] Der zweite Stichos zu כֹּה אָמַר יְהוָה fehlt; er wird ähnlich, wie v. 7 gelautet haben. Die *Zeit der Huld* und der *Tag der Rettung* bezeichnen die Gegenwart, in der nach der Zeit des צָבָא das Heil anbricht, vgl. 40 2. Die Perfekta drücken aus, was bereits soviel als geschehen ist. **8**[b] **9**[a] ein Tetrastich, das mit dem von v. 8[a] zusammen die Schilderung der Wiederherstellung Israels beginnt. Ein fremder Bestandteil ist aber das aus 42 6 hierher versprengte Sätzchen וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם, das möglicherweise zu v. 6[b] an den Rand geschrieben war, jedenfalls hier den Kontext durchbricht; Dtjes citiert sich doch auch nicht selber. Subj. zu לְהָקִים, wie den folgenden Infinitiven ist Jahwe: Ich helfe dir, *indem ich herstelle* etc. (הָקִים wie v. 6; לְ wie 42 7). Hinter אֶרֶץ scheint ein Wort ausgefallen, das dem שֹׁמֵמוֹת entsprach, vielleicht הֲרִיסוֹת oder הֲרִיסוּת s. v. 19. Zu dem verwüsteten Land vgl. 47 6. **9**[a] Die *Gefangenen* und *die im Dunkel* sind die Deportierten, vgl. 42 7. **9**[b]**—11** Das fünfte und sechste Tetrastich: Die Versorgung und Bewahrung auf dem Heimweg. **9**[b] vgl. dasselbe Bild 40 11. L. nach LXX vor דְּרָכִים mit Duhm u. a. כָּל־: *auf allen Wegen* d. h. überall, wo sie gehen, nicht: an den Wegen, sollen sie weiden. שְׁפָיִים s. 41 18. **10** vgl. 48 21. Auch hier kann שָׁרָב so wenig wie 35 7 Fata morgana bedeuten, denn diese „schlägt“ nicht, wie die Sonne (vgl. Ps 121 6); שָׁרָב ist hier (vgl. LXX

χαύσων) die Glut, *der Glutwind.* Bei den *Wassersprudeln* sind Bäume, darum schadet den Heimkehrenden die Sonne nicht. *Ihr Erbarmer* d. h. ich, der ich mich ihrer erbarme (vgl. v. 13 54 10), darum in **11** wieder die erste Person. הָרַי, meine Berge, könnte alle Berge überhaupt oder die Berge Palästinas bezeichnen, beides passt nicht; denn alle Berge brauchen nicht eben zu werden und mit den Bergen Palästinas würden nur die letzten Hindernisse weggeräumt sein, daher l. הָרִים GRÄTZ, CHEYNE, mit letzterem auch מְסִלֹּת ohne Suffix (י ist falsche Dittographie).

12 Das siebente Tetrastich: Die Rückkehr der Exulanten aus den entlegensten Teilen der Erde. Vor v. 12 ist keine Lücke, wie DUHM und CHEYNE annehmen; dagegen setzen sie mit Recht nach יָבֹאוּ den Stichos ein: וְאֵלֶּה מִקְצֵה הָאָרֶץ (vgl. 43 6), *und jene von dem Ende der Erde,* und lassen das aus Ps 107 3 eingedrungene מִצָּפוֹן וּ weg. Welches das Land der סִינִים ist, weiss niemand; zu nahe liegt סִין-Pelusium (Hes 30 15 f.), die LXX macht daraus Persien, gewöhnlich denkt man an das fern genug liegende China, das aber erst später bekannt wurde und erst noch צִין lauten müsste. Am wahrscheinlichsten ist die alte schon von J. D. MICHAELIS und DÖDERLEIN vorgeschlagene und jetzt von KLOSTERMANN und CHEYNE wieder aufgenommene Verbesserung in סְוֵנִים, deren Land auch Hes 29 10 30 6 genannt ist; es ist Syene, heute Assuân, der äusserste Süden Ägyptens s. zu Hes 29 10. Dtjes nennt somit den fernen Osten und Norden, dann mit dem *Meer* den Westen und mit Syene den Süden.

γ) **49 13** Ein lyrischer Abschluss, wie 42 10 11 45 8 und 44 23 48 20 21, inhaltlich 44 23 am ähnlichsten, formell ein Tetrastich, wie die des vorangehenden Abschnitts. Das Kĕtîb יִפְצְחוּ ist als Jussiv beizubehalten; der Personenwechsel ist bei Dtjes in solchem Falle nicht unmöglich. עֲנִיָּו, *seine Elenden,* sind die Israeliten im fremden Lande, spec. im babylonischen Exil, vgl. v. 4 und bes. 41 17.

b) 49 14—50 3 Zions Trost.

α) **49 14–21** Der baldige Wiederaufbau der Stadt und die Rückkehr ihrer Bevölkerung.

Das Gedicht, welches das Gegenstück zu dem Triumphgesang auf den Fall Babels, Cap. 46, bildet, zeichnet sich durch den warmen Ton und das innige Mitgefühl aus, in denen Dtjes Zion tröstet; es ist in Langzeilen abgefasst, die wahrscheinlich zu sechs dreizeiligen Strophen zu gruppieren sind.

14 15 Zions Klage und Jahwes Liebe, die grösser ist als Mutterliebe. **14** וַתֹּאמֶר, mit eigentümlichem Waw consec. zu Anfang eines Satzes, giebt gewissermassen den Schluss einer früheren Gedankenreihe, die, im Inhalt dem jetzigen Text v. 1–13 entsprechend, Zion zu trösten versuchte, aber nicht dazu brachte, dass es von der Klage lasse: *Jahwe hat mich verlassen;* vgl. dazu das ähnliche וַאֲנִי אָמַרְתִּי v. 4. Zion ist das wirkliche Jerusalem, vgl. v. 16, und wird unter dem üblichen Bilde als Mutter der Bürger dargestellt, vgl. v. 21; dagegen zeigt die Fortsetzung (v. 15), dass in v. 14 der Gedanke an Jahwe als den Eheherrn Zions nicht mitspielt (wie 50 1 54 6), da er sich in v. 15 f. in anderer Richtung bewegt. **15** גַּם = גַּם כִּי *auch wenn* 1 15 s. GES.-KAUTZSCH[26] § 106 b; אֵלֶּה, hier = *solche,* bezieht sich nur auf Sing. אִשָּׁה. Der Vers ist für

Dtjes's Auffassung der Gesinnung Jahwes gegen Israel bezeichnend; Hosea hatte aus der Verschiedenheit des göttlichen Pathos vom menschlichen ganz anderes abgeleitet, nämlich dass er nicht wie ein Mensch durch das Mitgefühl sich vom Vollzug der Strafe abhalten lasse (vgl. Hos 11 9).

16 17 Zions Bild hat Jahwe stets vor Augen und schon eilen die Erbauer herbei und verschwinden die Zerstörer, die babylonischen Besatzungen im Lande. **16** Nicht den Namen allein, sondern das neue Städtebild Zions hat Jahwe auf seine Hände gezeichnet; ein Anthropomorphismus, der zeigt, wie wenig Dtjes von gesetzlichem Geiste erfüllt ist, dass er Jahwe thun lässt, was das Gesetz den Menschen verbietet, s. zu 44 5. **17** Wenn von den *Mauern* v. 16 und von den *Zerstörern* v. 17[b] die Rede ist, so wird man dazwischen besser von בֹּנַיִךְ, *Erbauern,* als von „Kindern" lesen; die Erbauer sind zwar allerdings nicht Berufsbaumeister, sondern die Kinder Zions, die sich in Zion wieder häuslich einrichten werden.

Die beiden Verse sind für drei Langzeilen zu kurz, passen aber auch nicht in ein Schema für blos zwei. Am ehesten kann die Zeile v. 17[b] vollständig und v. 17[a] die zweite kürzere Hälfte der zweiten Zeile sein. Man wird daher in v. 16 einiges einzusetzen haben: Hinter dem zur ersten Zeile zu ziehenden חוֹמֹתַיִךְ ist vermutlich חָרְבֹתַיִךְ ausgefallen (Duhm) und für חַקֹּתִיךְ zu lesen: חַקֹּתִי צִיּוֹן (vgl. Cheyne); v. 16 wäre dann gleich anderthalb Zeilen: *Siehe, auf die Hände habe ich gezeichnet, Zion, deine Mauern; Deine Trümmer sind vor mir beständig.* Die zweite Hälfte der Strophe = v. 17.

18 Die Heimkehrenden schmücken Zion, wie das Hochzeitsgeschmeide eine Braut. Die erste Zeile (60 4 wörtlich übernommen) endigt mit נִקְבְּצוּ, die zweite mit יְהוָה. Zu dem Schwur vgl. 45 23; חַי־אָנִי könnte immerhin eine Verderbnis für ein neues Subjekt zu בָּאוּ sein (Duhm). Zu dem Bild von der Braut vgl. zu v. 14, ferner Jer 2 32.

19[a] ist der Anfang einer neuen Strophe, deren Rest aber fehlt; denn v. 19[b] kann nicht die unmittelbare Fortsetzung sein. Die ausgefallenen zwei Zeilen werden von der Entfernung der Trümmer und der Aufhebung der Vereinsamung gesprochen haben, vgl. 54 1–17 (Duhm, Cheyne).

19[b] 20 Für die grosse neue Bevölkerung bietet Jerusalem zu engen Raum. Zu תֵּצְרִי, Imperf. von צָרַר, *enge sein,* s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd. **20** עוֹד zur Einleitung von Schilderungen der Zukunft bei Jer 31 3 4 22 38 32 15 33 10 und Sach 1 17 8 4 öfters gebraucht. Die Mutter hört die *Kinder ihrer Kinderlosigkeit* d. h. die ihr in der Zeit der Kinderlosigkeit geborenen Söhne (vgl. v. 21) sprechen: *Zu eng ist mir der Raum* vgl. II Reg 6 1; גְּשָׁה־לִּי = *rücke mir weg,* mache mir Platz vgl. Gen 19 9 und Jes 65 5.

21 Erstaunt über diesen unbekannten Zuwachs frägt Zion: *Wer hat mir diese geboren,* nicht: gezeugt, trotz mascul. Genus von יָלַד. Das אֶת־ vor אֵלֶּה ist mit Duhm zu entfernen, ebenso in der folgenden, bis גִּדֵּל reichenden Zeile גֹּלָה וְסוּרָה *verbannt und verstossen,* eine in LXX fehlende verschriebene Dittographie von גַּלְמוּדָה, welche unrichtig Zion-Jerusalem in der Verbannung sein lässt (Duhm, Cheyne, Ruben). Zum Verständnis des Verses ist an die Sitte zu denken, nach welcher Sklavinnen für ihre kinderlosen Herrinnen gebären vgl. Gen 16 30; so sind die im Exil aufgewachsenen Israeliten doch

Bürger Jerusalems. Vor dem letzten אֵלֶּה wird auch ו zu lesen sein (LXX, Lowth u. a.).

β) 49 22—50 3 Drei kurze Trostsprüche an Zion.

Das Metrum ist hier wieder ein andres, nicht mehr die Langzeilen von v. 14–21, sondern die gleichmässigen Stichen von v. 1–13, die man einzeln als Zeile oder zu Paaren als Distichen zählen kann, sodass man entweder Tetrasticha oder Doppeldisticha erhält.

א) **22 23** Der erste Spruch: auf Jahwes Zeichen bringen die Völker die Kinder Zions zurück. **22** Die übliche Einleitungsformel ist auch hier, wie z. B. v. 8, verstümmelt (Duhm). Zu dem Winken mit der Hand vgl. 13 2, zu dem Signal mit dem Panier 5 26 11 10 12 62 10. Im *Busen* (חֹצֶן, nur noch Neh 5 13 Ps 129 7, = *sinus*) des Gewandes trägt man die kleinen Kinder Num 11 12; hier natürlich bildlich gemeint: so sorgfältig bringen die Völker als die Diener der Israeliten die Exulanten zurück. Ebenso ist **23**ª bildlich zu verstehen, aber Duhm bemerkt mit vollem Rechte, wie sehr diese Hyperbeln das Gegenteil von der dienenden Selbstverleugnung, welche das Christentum fordert, aussagen und wie sie mit Dtjes's Ansicht von der Teilnahme der Heiden am Heil (45 23) nicht gut, dagegen um so besser mit dem Hochmut des späteren Judentums (vgl. 60 10 16 61 5) harmonieren, sodass doch wohl das Tetrastich v. 23ª eine spätere Einfügung sein dürfte. אֹמֵן ist der *Wärter*, der Erzieher, in fürstlichen Familien Num 11 12 II Reg 10 1 5 Est 2 7, das ***Lecken des Staubes der Füsse*** eine ächt orientalische Metapher für die grösste Unterwürfigkeit Mch 7 17 Ps 72 9, vgl. ähnliches in den Tell-el-Amarna-Briefen z. B. No. 144. 159 etc. bei Winckler. **23**ᵇ schliesst sich ganz gut an v. 22 an. Der Trostspruch bestände dann aus den beiden Tetrastichen v. 22ª und v. 22ᵇ 23ᵇ.

ב) **24—26** Der zweite Spruch: Die Rettung, die Jahwe den Exulanten bringt, kann niemand rückgängig machen. Gewöhnlich ändert man in dem sonst mit v. 25ª merkwürdig übereinstimmenden Vers **24** das eigentümliche צַדִּיק auch noch in עָרִיץ (v. 25ª), und Duhm versetzt, wie man bei dieser Änderung muss, die Einleitungsformel von v. 25 nach v. 24. Aber die Sache verhält sich anders: v. 24 ist eine Glosse zum ganzen v. 25, das צַדִּיק ist richtig, denn die Glosse will besagen, dass dem gerechten Helden, wie Jahwe es ist, die Beute nicht abgejagt werden kann. Erst, nachdem diese Glosse in den laufenden Text kam, hat man mit כִּי כֹה אָמַר י׳ zum ursprünglichen Bestand übergeleitet. Dtjes's Worte beginnen erst mit גַּם־שְׁבִי, das גַּם ganz wie v. 15; Dtjes liegt der Gegensatz, den der Glossator zwischen einem gerechten und einem tyrannischen Helden statuiert, fern, er betont wieder Jahwes Macht, die auch die Macht des gewaltigsten Helden übertrifft, sodass bei Jahwe die Eventualität, dass ihm die weggeführten Israeliten wieder entrissen werden könnten (wie z. B. Ismael Jer 41 11–15), unmöglich ist. Für אֶת־יְרִיבֵךְ l. nach LXX mit Duhm אֶת־רִיבֵךְ: *Ich führe deine Sache,* d. h. ich streite für dich = ich rette dich s. Ps 43 1. **26** Die Feinde, die sich nochmals bei der Rettung, welche Jahwe durch Cyrus Israel gebracht hat, gegen das heimgeführte (v. 22) Volk erheben sollten (vgl. 54 17), sollen sich selber gegenseitig vernichten (vgl. 9 20), ein Zug in der eschatologischen Erwartung, der schon Hes 38 21 und dann wieder Hag 2 22 Sach 14 13 erscheint. Der Schluss von v. 26ᵇ (von וְגֹאֲלֵךְ an) gehört nicht mehr zu den

zwei Doppeldistichen von v. 24 (resp. 25aβ) -26, sondern hinter יְהוָה 50 1, wenn er nicht aus 60 16 hierher gesetzt ist (DUHM). Zu אֲבִיר יַעֲקֹב s. 1 24.

ג) **50 1–3** Der dritte Spruch: Jahwe hat sich von Zion, als dessen Eheherr er hier, wie in Hosea, dargestellt wird (vgl. zu 49 14), nicht geschieden. **1** Die Einleitungsformel (s. auch zu v. 3) ist unvollständig s. 49 22 und 26. Zion, die Mutter der Angeredeten (Israeliten), hat keinen Scheidebrief, der erst die Scheidung definitiv machte (Dtn 24 1), vgl. das spätere Formular eines solchen bei DALMAN Aram. Dialektproben 5; es giebt aber auch keinen Gläubiger, dem Jahwe die Israeliten, weil er in Bedrängnis gewesen wäre, hätte verkaufen müssen, wie dies bei israelitischen Eltern vorkam (Ex 21 7 II Reg 4 1 Neh 5 5). Der Grund der Gefangenschaft der Kinder und der Entlassung der Mutter sind die Sünden der Israeliten gewesen, um derentwillen sind sie *„verkauft“* (נִמְכַּר vgl. Jdc 2 14). Hosea (z. B. 2 4) und Hesekiel (z. B. Cap. 16 23) tragen kein Bedenken, die Mutter selber, die Nation, anzuklagen, für Dtjes ist Zion von Sünden frei, wie der Ebed-Jahwe nicht taub und blind ist, die Fehler kommen nur den einzelnen Individuen zu. **2** Jahwe ist verwundert, dass die Israeliten seiner Verkündigung der Vergebung (40 2) und des Anbruchs der neuen Zeit so geringen Enthusiasmus entgegengebracht haben. Sein „Ruf“ hat bei ihnen keinen Widerhall gefunden, sein „Kommen“ ist von Niemand mit freudiger Hoffnung begrüsst worden. Ist man denn so kleingläubig, weil man etwa an seiner Macht zu helfen zweifelt? **2b 3** erweisen die Widersinnigkeit solchen Kleinglaubens, indem sie an die Macht Jahwes erinnern, die er bei der Schöpfung der Welt so grossartig manifestierte. Es liegt in der Schilderung weit eher eine Anspielung auf dem babylonischen Schöpfungsmythus verwandte Anschauungen, als auf die Wunder des Auszugs aus Ägypten, s. auch 51 9 f. (vgl. GUNKEL Schöpf. und Chaos 98 f.). Für תִּבְאַשׁ l. nach LXX mit LOWTH, GUNKEL, CHEYNE תִּיבַשׁ *es verdorren (ihre Fische, aus Mangel an Wasser)* und für וְתָמֹת בַּצָּמָא (וְתָמֹת ist Verderbnis für abgekürztes וּבְהֶמְתָּם) mit GUNKEL, CHEYNE וּבְהֶמְתָּם בַּצִּמְאָה *Und ihre Tiere auf durstigem Lande* (Dtn 29 18). **3** Auch die Verfinsterung des Himmels ist ein Zug, der sich im babylonischen Mythus vom Kampfe gegen das Chaos und seine Ungeheuer wiederfindet. Dass etwas hinter v. 3 verloren sei, ist nicht sicher zu behaupten; der Schluss ist nicht abrupt, wenn man v. 2b 3 auf die Vorgänge bei der Schöpfung bezieht, die den Lesern der Trostschrift bekannt waren. Dagegen kann die Einleitung, wie 49 25, entbehrt werden; dann haben wir vier Tetrastiche und die drei Trostsprüche sind durch 49 22aα eingeleitet.

c) 50 4–11 Die feste Zuversicht des Gottesknechtes auf Jahwes Hilfe trotz allen schweren Erfahrungen.

Die beiden letzten Verse sind ein Zusatz; der übrige Teil legt die Leiden des Gottesknechts dar, er steht in Parallele zu dem Ebed-Jahwe-Gedicht 49 1–6, besonders den dort in v. 4a gegebenen Gedanken von der Verzehrung seiner Kraft und seiner Mühe genauer exponierend, der dann im letzten Ebed-Jahwe-Gedicht 52 12—53 12 nach der Seite der Bedeutung der Leiden für das Heil der Völker ausführlich dargelegt wird. Ebensosehr aber knüpft dieses Lied an 49 7 an. Wenn dagegen eine direkte Beziehung zu 49 14—50 3 nicht zu entdecken ist, so darf nicht vergessen werden, dass die Stücke über den Ebed-Jahwe und über Zion wie parallele Linien von 49 1 an (s. Vorbem. zu 49 1—54 17) nebeneinander

hergehen und immer mit den Stücken über den Ebed-Jahwe eine etwas weitere Station auf diesen parallelen Linien erreicht ist. Im Übrigen ist nicht zu verkennen, dass Dtjes auch bei seinen innigen Tröstungen (49 14—50 3) Zions Not vor der Seele stand und dass von da sich der Übergang zu den Leiden des Knechtes leicht findet; auch klingt mindestens im Einzelnen 50 7 an 49 23 (לֹא יֵבֹשׁוּ) an.

α) **50** 4–9 Das dritte Ebed-Jahwe-Gedicht.

Wie 49 1–6 spricht der Ebed-Jahwe selber. Das Metrum ist hier im Unterschied von den übrigen Ebed-Jahwe-Gedichten das von Dtjes so oft (zuletzt 49 14–21) angewandte der Langzeilen mit den ungleichen Halbversen. Hier bilden diese Verse drei vierzeilige Strophen. Vgl. auch Budde ZATW 1891, 238.

4 5 Der Knecht Jahwes der vertraute und treue Jünger Jahwes. **4** Die erste Zeile (bis לִמּוּדִים) spricht von der Ausrüstung des Knechtes mit der Gabe der Rede, sodass er versteht, wie ein Jünger Jahwes, nach dem Willen und im Sinne Jahwes zu reden. Der Knecht hat ja die Aufgabe eines Propheten (42 1–4), er soll für Jahwe sprechen (s. zu 49 1–6 bes. v. 2); zu לִמּוּדִים vgl. die Prophetenjünger 8 16. Leider sind die folgenden Worte (bis דָּבָר), welche offenbar den Zweck des Redens bestimmen sollen, so verdorben, dass Sicheres daraus nicht zu entnehmen ist. Die gewöhnliche Deutung fasst לָעוּת nach Aquila und Targ. = *unterstützen,* inhaltlich parallel 42 3^a, aber ein Verb עוּת kennt das Hebr. sonst nicht und das hiezu verglichene arabische Verbum müsste hebr. für ת ein שׁ haben, wie auch ein zweites arab. Verb, *träufeln,* das man ebenfalls beigezogen hat (vgl. Dtn 32 2 und s. Jes 45 8 55 10 f.). LXX scheint לָעֵת resp. לְעִתּוֹ „zur rechten Zeit“ gelesen zu haben, wozu sich 49 2 vergleichen lässt, sofern man darin eine Andeutung sehen darf, dass der Gottesknecht zur rechten Zeit das treffende Wort wisse. Eine Konjektur, die sich durchaus empfähle, will nicht gelingen: Cheyne denkt an לְהַחֲיוֹת *um zu erquicken den Müden mit einem Trosteswort* (נִחֻמִים + דָּבָר oder נֶחָמָה) nach Ps 119 50. In v. 4^b ist יָעִיר בַּבֹּקֶר als falsche Wiederholung der folgenden Worte zu entfernen (Duhm, Cheyne); so erhält man eine richtige dritte Verszeile. Jahwe verleiht dem Knecht auch das Gehör, jeden Morgen vernimmt er Jahwes Offenbarung, der er horcht, wie ein Schüler den Worten seines Lehrers. Die Morgenzeit soll schwerlich an private oder öffentliche Morgenandacht erinnern, sondern, wie das הַשְׁכֵּם so oft bei Jeremia (vgl. 7 13 25 11 7 25 3 etc.), das Unablässige und Rechtzeitige der immer neuen Offenbarung Jahwes hervorheben. Der Gottesknecht vernimmt immer wieder die Stimme Jahwes, mit dem er in beständigem Verkehr ist. **5** Dieser Stimme Jahwes entzieht er sich als gehorsamer Jünger nicht; so schwere Aufträge ihm gegeben werden, er *weicht nicht* vor ihrer Erfüllung *zurück,* er ist so treu in seinem Berufe wie Jeremia (Jer 17 16 20 7–9 vgl. dagegen Jon 1 3). Der Anfang von v. 5 (bis אֹזֶן) ist eine Variante zu v. $4^{b\alpha}$, die das Metrum zerstört und den Gedankengang schädigt, da וְאָנֹכִי וגו' sich an לִשְׁמֹעַ כַּל' anschliesst.

6 7 Nach Jahwes Willen und in der Hoffnung auf seine Hilfe erträgt der Ebed-Jahwe die Leiden. Von der Unschuld des Knechtes steht hier sowenig ein Wort, wie davon, dass Sünden ihn in diese Leiden brachten; die Hoffnung gründet sich bei dem täglich von Jahwe neue Offenbarung empfangenden Knechte nicht auf Sündlosigkeit, die ja auch ein Hiob nicht von sich be-

hauptet. 6 *Meinen Rücken bot ich den Schlagenden* vgl. ein ähnliches Bild in der Anwendung auf Israel als eine Nation Ps 129 4; danach wird diese Anwendung auch noch möglich sein bei den beiden folgenden Aussagen, welche die ärgsten Beschimpfungen nennen: das *Ausraufen des Bartes* vgl. 7 20 Neh 13 25, und das Speien ins Gesicht (רק = *Speichel*) vgl. Num 12 14 Dtn 25 9 Mt 26 67 27 30. Für כלמות wird besser כְּלִמּוֹת zu lesen sein vgl. Jer 23 40 (Duhm, Cheyne). 7 Die sichere Hilfe Jahwes, die nicht zu Schanden werden lässt (vgl. zu לֹא אֵבוֹשׁ 49 23), macht den Gottesknecht so stark, dass die Schmähungen ihn nicht rühren, und *sein Gesicht wie Kiesel*, d. h. so hart, dass die Beleidigungen ohne Eindruck auf ihn bleiben (vgl. Hes 3 8 9). Zum ganzen Vers vgl. 42 4. Die Völker können es nicht hindern, dass Israel zu seinem Rechte kommt.

8 9 Die Heils- und Siegesgewissheit des Ebed-Jahwe. **8** Jahwe *schafft ihm Recht*, ist sein מַצְדִּיק, sodass er ruhig die Gegner in die Schranken rufen kann. Dass hier nun nicht wieder, wie sonst bei Dtjes, die Gerichtsverhandlung als ein Bild gebraucht sei, ist doch nirgends angedeutet; hat anderswo (z. B. 41 1) Jahwe die Völker aufgerufen, hier thut es sein Knecht. Er, der in so innigem vertrautem Umgang mit Jahwe lebt (v. 4), weiss, dass sein Heil, sein Sieg, der ihn als den, der Recht hat, nicht als den, der gerecht, unschuldig und sündlos ist, erweist, jetzt nahe ist. Was Jahwe 46 13 51 5 mit קָרוֹב צִדְקִי verheisst, spricht der Ebed-Jahwe als seinen sichern Glauben mit den Worten קָרוֹב מַצְדִּיקִי aus; vgl. auch 49 4. Zu נַעַמְדָה יָּחַד und יִגַּשׁ s. 41 1; der בַּעַל מִשְׁפָּט ist der *Gegner*, der Inhaber einer Rechtssache, der ein Recht gegen einen andern beansprucht; vgl. Ex 24 14 בַּעַל דְּבָרִים. **9** הִרְשִׁיעַ ist der Gegensatz zu הִצְדִּיק (v. 8), bedeutet also: *verdammen*, als den, der Unrecht hat, (nicht: als ungerecht, gottlos) hinstellen. In dem Kampf, den der Knecht Gottes mit den Völkern zu bestehen hat, giebt es nur Jahwe, der entscheidet; wenn daher Jahwe ihm Recht giebt, wer will ihn da verdammen! *Siehe, sie alle*, nämlich die Gegner, die andern Völker, welche Israel misshandelten und dem Untergang nahe erachteten, werden seinen Sieg sehen, selber aber zerfallen wie ein Gewand; vgl. dasselbe Bild in der inhaltlich durchaus parallelen Stelle 51 6–8. Nach Wortlaut, Inhalt und Gewicht sind diese herrlichen Verse jener berühmten Stelle im NT Rm 8 31–39 zu vergleichen.

β) **50 10 11** Ein späterer Zusatz: Aufforderung der Frommen zum Vertrauen auf Jahwe und Bedrohung der Ungetreuen mit der göttlichen Strafe. Die Worte geben eine Anwendung von v. 4–9 (spec. v. 8f.) auf die Gegensätze innerhalb des jüdischen Volkes, während v. 4–9 von dem zwischen Israel und der Völkerwelt sprachen; sie unterscheiden die „Jahwefürchtigen“, die Elenden, und ihre Gegner und Verfolger; die ersten sollen darauf hören, was der Knecht Jahwes von der Geduld und dem nahen Heile spricht, und in ihrem Vertrauen gefestigt werden, die andern aber werden mit der Pein im Feuer der Gehenna bedroht. Diese Unterscheidung der beiden Klassen von Juden, sowie die Drohung mit der Hölle beweisen genug, dass die Worte nicht Dtjes, sondern einem späteren Verf. angehören, der jedenfalls der Zeit, wenn nicht auch der Person nach dem Autor der Zusätze wie 44 9–20 und 66 23f. nahe steht, dass sie also einer der jüngsten Bestandteile des Buches sind. **10** Zu מִי, zu dem אֲשֶׁר (v. 10^{b}) in derselben Bedeutung von *wer immer* die Parallele ist, vgl. 44 10; darum l. auch nach LXX den Jussiv יִשְׁמַע: *Wer Jahwe fürchtet, der höre . . . .* Zu יְרֵא יְהוָה vgl. Mal 3 16; zu הָלַךְ mit direktem Objekt 33 15 57 2; zu dem

Ausdruck *im Dunkel* und *ohne Licht wandeln* vgl. 9 1: es bezeichnet soviel als: in Not sich befinden und keine Rettung sehen. Zu בָּטַח vgl. 26 4; zu הִשָּׁעֵן 10 20 48 2. **11** wendet sich nun direkt an die andere Klasse der Juden, die offenbar die Mehrheit bilden (כֻּלְּכֶם); sie werden beschrieben als solche, *die Feuer entzünden, die Brandpfeile entflammen* (l. מְאִירֵי 27 11 für das unmögliche מְאַזְּרֵי, „die sich mit Brandpfeilen umgürten"), es sind die Feinde der gesetzestreuen Juden gemeint, die immer Zwietracht säen und Unruhe stiften vgl. die Gegensätze unter den Juden bei Maleachi und während der Thätigkeit Nehemias, sowie auch in den späteren Jahrhunderten. לְכוּ בְ' *Hinein mit euch in die Flamme eures Feuers;* zu אוּר vgl. 31 9 und zu der auch hier zu Grunde liegenden Vorstellung von dem Feuer der Gehenna 30 39 66 23f. Zu der Feuerflamme passt מַעֲצֵבָה, *die Pein* und *Qual*, in der sie sich betten müssen. Mit מִיָּדִי הָיְתָה־זֹּאת לָכֶם spricht der Autor der Verse im Namen Gottes; er weiss, dass den Abtrünnigen und Gegnern der Frommen der Ort der Qual und des Feuers bestimmt ist vgl. 30 33.

Die beiden Verse bilden zwei Strophen je aus drei (nicht: vier, wie v. 4–9) Langzeilen.

d) 51 1–16 Die Gewissheit und Nähe der göttlichen Hilfe.

Dass der Gottesknecht mit seiner Hoffnung auf Jahwe, der ihm zum Siege verhilft, recht hat, bezeugt der Prophet, indem er verheisst, dass jetzt Jahwe in seiner gewaltigen Macht das Heil verwirklicht. Die Bezugnahme auf das Ebed-Jahwegedicht ist augenscheinlich (vgl. v. 6–8).

α) **51 1–8** „Die nahe ewige Rettung Jahwes und die Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt" (Duhm). Das „schwungvolle und überaus herrliche Gedicht" besteht aus fünf Strophen zu je vier Langzeilen; die erste, dritte und fünfte Strophe (v. 1, v. 4, v. 7) beginnen mit dem Imperativ: *Hört* resp. *horcht auf mich,* ebenso steht zu Anfang der vierten Strophe ein Imperativ (v. 6), nur die verstümmelte zweite Strophe macht eine Ausnahme, sodass man eher den Wegfall der ersten als der vierten Langzeile wird anzunehmen haben (s. zu v. 3).

1 2 An der wunderbaren Geschichte Abrahams, der aus Einem Mann zum zahlreichen Volke wurde, soll sich die Hoffnung beleben. Nach Hes 33 24 hatten die im Land zurückgelassenen Judäer, als sie auf einen geringen Rest zusammengeschrumpft waren, sich in ihrer Hoffnung auf eine Wendung des Geschickes auf eben diese Geschichte Abrahams berufen und Hesekiel ihnen das Unrecht solchen Hoffens klargemacht; jetzt weist Dtjes die Exulierten auf dasselbe Beispiel zur Belebung ihres Mutes, doch wohl ein Beweis, dass Dtjes Hesekiel nicht kannte, aber andrerseits auch ein Zeichen von der grossen Vertrautheit der damaligen Israeliten mit ihrer alten Geschichte. צֶדֶק ist hier, in Parallele mit „Jahwe", in Zusammenhang mit v. 5 6 8 und im Rückblick auf 49 4–9, bes. auf v. 8, nicht: ein gerechtes, dem göttlichen Willen entsprechendes Leben, sondern das Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil; darnach sehnen sich die Israeliten, wie der Knecht (50 8), nach Jahwes Advent in Macht und Herrlichkeit (40 10). Der Vergleich Abrahams und Saras mit einem Steinbruch und der Israeliten mit den darin ausgehauenen Steinen findet sich nur hier; ob dem Bild eine Anspielung auf die Höhle von Hebron zu Grunde liege (Duhm), muss dahingestellt bleiben. Dagegen ist בּוֹר *Cisterne* offenbar eine Glosse, die an eine Brunnenhöhlung dachte (vgl. das unrichtige מְמַי 48 1), obschon die gebrauchten Verba das durchaus verbieten. מַקֶּבֶת, ἅπ. λεγ., ist der Stollen, den man beim Steinbrechen in einem Fels anlegt, vgl. הנקבה „der

Durchstich“ auf der Siloah-Inschrift Z. 1. Die Verba sind Relativsätze zu den voranstehenden Substantiven und die rückweisenden Pronomina samt Präposition sind unterdrückt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 155 k. Zum Inhalt vgl. Mt 3 9 Hbr 11 12. **2** erklärt das Bild von v. 1ª. Für תְּחוֹלֶלְכֶם, Imperf. Pil. von חִיל, l. mit Grätz, Cheyne das Perf. חוֹלַלְתְכֶם *die euch geboren hat,* da die Anschauung von einem noch in der Gegenwart fortgesetzten Gebären Saras doch Dtjes nicht zuzutrauen ist. Ferner l. 'וָאב und 'וָאר.

3 Jahwe verwandelt das verwüstete Land in ein Paradies. Die erste Langzeile ist verloren (s. Vorbem.); mit Duhm hat man etwa zu ergänzen: Hört ihr Kinder Abrahams, ich werde auch euch wieder glücklich machen. *Denn Jahwe schafft Zion Trost* (vgl. 40 1 2 9–11); וַיָּשֶׂם ist im Anschluss an das Perf. der Gewissheit (נִחַם) möglich, doch liest man besser וְיָשִׂים. Die Umstellung der beiden Glieder, sodass מִדְבָּרָהּ כְּעֵדֶן ans Ende der Verszeile kommt (Duhm, Cheyne), könnte man durch Änderung in כְּגַנָּה *wie einen Garten* vermeiden, wenn nicht כְּגַן יַהְוֶה (Gen 13 10) gehaltvoller wäre. Zu עֵדֶן vgl. Gen 2 8 und zu v. 3ᵇ Jer 33 11.

4 5 Die Ausbreitung der wahren Religion bis ans Ende der Welt vgl. 49 6 42 4. **4** *Höret auf mich, mein Volk* (nicht עַמִּים zu lesen, da hier überall Israel angeredet ist, vgl. v. 1 7) *und schenkt mir Gehör* (tilge לְאוּמִּי, das man gewöhnlich in den Plural umändert, mit Duhm, Cheyne als unrichtige Wiederholung von לי עמי[א]), *Denn Weisung geht von mir aus und mein Recht* (vgl. 42 1) *als ein Licht der Völker* (עַמִּים zeigt, dass diese nicht angeredet sind; nach 42 6 49 6 und LXX ist vielleicht mit Klostermann, Cheyne גּוֹיִם dafür zu lesen, das aber natürlich die Anrede ebensogut ausschliesst). Das letzte Wort אַרְגִּיעַ ist zu **5** hinüberzunehmen: *In einem Augenblick bringe ich mein Heil herbei* (l. mit Bachmann, Cheyne nach Jer 49 19 אַרְגִּיעַ אַקְרִיב; Duhm zieht הִרְגִּיעַ קָרֵב „in Bälde nähert sich“ vor, Oort, Ryssel ähnlich בְּרֶגַע), *geht aus meine Rettung* (l. יֵצֵא vgl. v. 4, LXX, Cheyne). *Und meine Arme werden die Völker richten* (vgl. 2 4; man wird schwerlich das zweifelhafte יִשְׁפֹּטוּ [26 12] vorziehen dürfen), *auf mich harren die Inseln* vgl. 42 4. Das letzte Sätzchen ist mit Duhm, Cheyne als Variante von וּזְרֹעַי עַמִּים יִשְׁפֹּטוּ anzusehen, also zu entfernen.

Da hier deutlich eine Rücksichtnahme auf die Ebed-Jahwe-Gedichte vorliegt (vgl. bes. v. 4ᵇ 5ᵇ mit 42 1 4), so nehmen Kosters und Cheyne, welche diese Gedichte von späterer Hand eingefügt sein lassen, an, v. 4ᵇ und v. 5ᵇ seien hier ebenfalls von der gleichen Hand eingeschoben. Diese Annahme ist aber misslich, da die Halbverse im Zusammenhang keine Schwierigkeiten bieten; denn der Vergänglichkeit der Erdbewohner, von der v. 6 und 8 sprechen, sind nicht nur die Völker, sondern auch die Israeliten unterworfen, und darum kann ein Gegensatz zu der Aussage (v. 4ᵇ 5ᵇ), dass den Völkern die wahre Religion gebracht werde, nicht gefunden werden. Übrigens müssten dann noch andere Ausdrücke beanstandet werden z. B. v. 1ª 5ª vgl. mit 50 9ª und v. 7 f. mit 50 6 f. Es liegt daher in v. 4 f. vielmehr ein nicht unwichtiges Zeugnis für die Bekanntschaft Dtjes's mit den Ebed-Jahwe-Gedichten, resp. für Identität des Verfassers.

6 Himmel und Erde, die sichtbaren Dinge der Welt, sind vergänglich, aber das Unsichtbare, Jahwes Rettung, ist ewig. In und über der vergänglichen Welt giebt es etwas Ewiges, das Heil der Religion, „der erhabenste und grösste Gedanke, der vor dem Christentum gedacht worden ist“ (Duhm). In demselben

erkennt man, was in jenem Worte Jes's vom Glauben (7 9[b]) beschlossen ist. Vgl. II Kor 4 18. וְהַבִּיטוּ oder מִתַּחַת kann hinzugefügt sein (Duhm), ohne eines von beiden wäre das Metrum genauer. נִמְלָחוּ ist ἅπ. λεγ. und scheint mit מְלָחִים, Kleiderfetzen, Lumpen (Jer 38 11 f.), verwandt, also: *(die Himmel) werden zerfetzt, lösen sich auf (wie Rauch und die Erde wie ein Kleid).* Diese Fassung ist doch der Konjektur Cheynes vorzuziehen, der nach der unsicheren Stelle Hi 4 19 vermutet: כְּעָשׁ נִדְכָּאוּ = *wie von Motten werden sie in Staub zermalmt.* Mit תִּבְלֶה beginnt die dritte Zeile; nach demselben ist תֵּבֵל ausgefallen (Duhm, Cheyne): *Es zerfällt die Welt, und ihre Bewohner sterben wie Mücken* (l. כִּנִּים für כֵּן, das nur *so* bedeutet; ־ים ist vor dem folgenden יְמ verloren; Cheyne zieht weniger gut nach 40 22 כַּחֲגָבִים, *wie Heuschrecken,* vor). Für תֵּחַת l. תֶּחְדָּל *aufhören* nach LXX (Oort u. a.). צִדְקָתִי bedeutet *Heil* wie צֶדֶק v. 1.

7 8 Die Hoffnung auf das ewige Heil macht stark, die Leiden der Gegenwart zu ertragen; vgl. Rm 8 18, Hbr 12 11. **7** Zu dem Volk, welches das Recht Jahwes (auch hier ist nicht Gerechtigkeit unter צֶדֶק gemeint) kennt und seine Weisung im Herzen hat, vgl. 50 4 f.; der letztere Ausdruck wird auf Jer 31 32 f. zurückgehen, und seine Anwendung auf die Zeitgenossen zeigt, wie sehr Dtjes das, was sein soll, in das, was ist, hineinträgt, wie sehr er in dem empirischen Israel das ideale sieht. So kann er das empirische Israel den Knecht Jahwes nennen. אֱנוֹשׁ, hier wie v. 12, den sterblichen Menschen bezeichnend, anders 8 1; es sind nur Schmähungen vergänglicher Menschen. **8** Noch einmal: die menschliche Vergänglichkeit und die Ewigkeit des Heils; die Wiederholung wirkt hier, den Leiden gegenübergestellt und am Abschluss des ganzen Gedichtes ergreifend. Das zweite יֹאכְלֵם, eine sehr unschöne Wiederholung, ist sehr entbehrlich (Duhm, Cheyne). סָס = σής *Motte* ist ἅπ. λεγ. Mit manchen Gedanken des Gedichtes lenkt Dtjes zu dem Anfang zurück vgl. bes. v. 6 mit 40 6–8, ein Zeichen, dass er schon dem Ende seiner Schrift nicht mehr allzu ferne ist.

β) **51 9–11** Aufforderung an Jahwe, seine Stärke zu beweisen, wie in den Tagen der Urzeit.

Poetisch richtet der Prophet in diesem lyrischen Gedicht (in üblichen Langzeilen) seinen Aufruf an Jahwes Arm, der auch 40 10 53 1 63 12 Gottes Macht offenbart. *Die Tage der Urzeit, der urzeitigen Geschlechter* sind die Urzeit der Welt; auf die Schöpfung und auf die Macht, die Jahwe damals im Kampf mit den Chaosungeheuern an den Tag legte, wird, wie 50 2, hingewiesen. Hier ist nur von Rahab allein, nicht von den Helfern Rahabs, den Helfershelfern der Tiāmat, die Rede (vgl. zu Hi 9 13). Rahab ist identisch mit תַּנִּין *dem Drachen* und die Personifikation der תְּהוֹם, des Chaos, resp. des יָם, des Meeres (vgl. v. 10[a]), in dem, obwohl einst besiegt, immer noch die alte Lust zu einem Ansturm gegen Gott und die Welt des Lichtes schlummert (vgl. Hi 7 12 Ps 89 10 f.). Dieser alte Schöpfungsmythus, auf den Dtjes anspielt, muss weit und breit in Vorderasien bis nach Ägypten wohlbekannt gewesen sein; in ausführlichen Darstellungen ist uns die babylonische Gestalt desselben noch erhalten, s. Zimmerns Beilagen bei Gunkel (Schöpf. und Chaos 401—428). Dass Dtjes bei solcher Schilderung der Schöpfung Gen 1 nicht kennt, ist keine Frage; eher darf man vermuten, dass einst der Jahwist vor dem Hinzutreten von Gen 1 eine Erzählung von der Weltschöpfung bot, welche diesen Anschauungen nahe stand, vgl. den ganz babylonischen Anfang Gen 2 5 und den Gebrauch, den Dtjes deutlich von der Schrift des Jahwisten gemacht hat (s. nur in unserem Cap. v. 1 f.: Abraham, v. 3: Eden

und Garten Jahwes). Zu רַהַב als emblematischem Namen Ägyptens vgl. 30 7. Zu 51 9f. vgl. HOMMEL Neue kirchl. Zeitschr. 1890, 393—412, GUNKEL op. cit. S. 30—33; über das Metrum auch BUDDE ZATW 1891, 238.

9 Zu dem Wechsel in der Betonung von עוּרִי vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 72 s. Zu לִבְשִׁי־עֹז *umkleide dich mit Kraft* d. h. waffne dich mit Kraft, vielleicht wie im babylonischen Mythus: ergreife die furchtbare Waffe, vgl. Ps 93 1. Für הַמַּחְצֶבֶת l. mit HOUBIGANT u. a. הַמֹּחֶצֶת vgl. Hi 26 12: *Bist nicht du es, der Rahab zerschmetterte, den Drachen durchbohrte.* Ob man mit GUNKEL, CHEYNE מְחֹלֶלֶת oder mit der Masora das Po'el liest, entscheidet noch nicht dafür, dass man in חֹל, *profan,* die ursprüngliche Bedeutung von חָלַל wiederfinde. Das Umgekehrte ist natürlicher; daher muss nicht notwendig in dem *durchbohren* unserer Stelle der Sinn von *profanieren* liegen, wenn auch diese Nüance hineinspielen kann. **10**[a] nennt an Stelle Rahabs, des Drachen, *das Meer* und *die grosse Urflut,* welche in dem Chaosungeheuer personificiert sind (s. Vorbem.), macht also die Folgen der Besiegung Rahabs deutlich: das Meer trocknet ab, die Erde entsteht. Erst **10**[b] geht von der Urzeit auf die Tage Moses über; der Übergang ist um so leichter, als Rahab das Emblem für Ägypten geworden ist vgl. 30 7. Es bleibt aber immerhin der Eindruck, es möchte v. 10[b] nicht von der Hand Dtjes's herrühren (s. DUHM). Immerhin ist auch in diesem Fall v. 9 10[a] nur von der Schöpfung der Welt die Rede, der der Prophet die viel grössere neue Schöpfung, die Verwirklichung eines viel höheren Zieles: die Herstellung der sittlichen Ordnung, den Sieg seiner Religion auf Erden, gegenüberstellt. הַשָּׂמָה, auf Penultima betont, wird von der Mas. als Perf. mit הַ = Artikel verstanden, aber man wird auf Ultima zu betonen, also Partic. zu lesen haben (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 138 k).

11 ein Randcitat zu גְּאוּלִים aus 35 10 (s. dort).

γ) **51 12–16** Israel hat nichts von den Menschen zu fürchten; Jahwe ists, der es tröstet.

Der Text ist mannigfach verdorben und nicht mit Sicherheit wieder herzustellen; der Abschnitt setzt den Gedanken von v. 1–8 fort, am Anfang auch in gleichen Langzeilen (v. 12 13[a] [bis הַמֵּצִיק[1]] = vier Zeilen), scheint aber doch ein selbständiges Stück zu sein, da er nicht einen neuen Gedanken zu v. 1–8 beifügt, sondern den der letzten Strophe v. 7f. neu ausführt und noch einmal mit der Hinfälligkeit der Chaldäer die Israeliten tröstet. Jedenfalls aber sind fremde Elemente aus zweiter Hand hinzugekommen.

12 Zwei Langzeilen: Mitte derselben vor מֵאֱנוֹשׁ. *Ich, ich bins, der dich tröstet* (l. mit LXX מְנַחֶמְךָ, vgl. zweite Pers. Sing. v. 13; das ם ist Dittographie des folgenden): *Wie kannst du dich fürchten* (l. mit DUHM אַתְּ וַתִּירָא, weniger gut CHEYNE: מִמִּי רָגַזְתְּ וַתִּירְאִי = vor wem hast du Angst und Furcht). *Vor Menschen* (s. v. 7), *die sterben, und vor Erdgeborenen, die wie Gras dahingegeben werden* (scil. zur Vernichtung vgl. 40 6). **13** *Und* wie kannst du *vergessen Jahwe, deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannte und die Erde gründete* d. h. warum bedenkst du nicht, dass, der dich geschaffen hat, der allmächtige Schöpfer von Himmel und Erde ist (vielleicht ist יְהוָה in Jahwes Rede erst eingesetzt DUHM), *Und beständig in einemfort beben vor dem Grimm des Bedrückers* d. i. natürlich der Chaldäer (vgl. 47 6)? Diese Worte zeigen deutlich, dass das chaldäische Reich noch nicht gestürzt ist, somit auch dieser Teil des Buches noch vor dem Falle Babels entstanden ist.

Mit dem Rest von **13** (von כַּאֲשֶׁר an) bis v. 14 ist schwer etwas anzufangen: כַּאֲשֶׁר scheint sich an das Vorhergehende anzulehnen (= *wie wenn er mit dem Todespfeil zielte,* oder *als ob er ihn schon aufgelegt hätte,* je nachdem man zu כּוֹנֵן entw. לִבּוֹ oder חִצּוֹ ergänzt); aber *wo ist der Grimm des Bedrängers?* setzt im Gegensatz zu v. 13^a den Sturz der Chaldäer als eingetreten voraus (vgl. 33 18). Damit steht **14** in sehr losem Zusammenhang: *In Bälde wird, der krumm liegt* im Gefängnis, *seiner Fesseln entledigt* (eigentl.: er eilt entfesselt zu werden), *und nicht soll er sterben* (und fahren) *zur Grube Und nicht wird es ihm an Brot mangeln.* Das ist wohl eine Schilderung, die das im Exil befindliche Israel mit einem in Gefahr der Verhungerung schwebenden Gefangenen vergleicht (vgl. Jer 38 9 10). Aber wenn das die Lage Israels ist, sollte es dann sich nicht fürchten? Oder als Verheissung gefasst, wäre es dann wirklich ein Trost für die Erlösten? Sinn und Zusammenhang bleiben dunkel. LXX hat die offenbar unleserliche Stelle auf ihre Weise, aber nicht besser als der hebr. Text, ergänzt. Cheyne vermutet: יְמַהֵר יִשְׁעֵךְ לֹא יְאַחֵר וְלֹא יִתְמַהְמָהּ *Bald kommt dein Heil, es zögert und zaudert nicht.*

15 16 enthalten eine ganze Anzahl von Parallelen mit andern Stellen, was der Annahme der Ursprünglichkeit von v. 15 f. nicht günstig ist. Abgesehen von den einleitenden Worten findet sich v. 15 auch in Jer 31 35; ausserdem trägt er am Schlusse die Marke, die auch anderswo spätere Zusätze kennzeichnet, vgl. zu 48 2^b. **16**$^{a\alpha}$ stimmt mit 59 21, v. $16^{a\beta}$ mit 49 2 zusammen; immerhin ist die Übereinstimmung nicht so genau, wie zwischen v. 15 und Jer 31 35. In v. 16^b ist nach v. 13 für לִנְטֹעַ *zu pflanzen,* was doch nicht vom Himmel gesagt werden kann, zu lesen: לִנְטוֹת *auszuspannen. Und zu sagen zu Zion: mein Volk bist du,* vgl. Hos 2 25; dass Zion (nicht Israel) Jahwes Volk heisst, fällt einigermassen auf.

Der Sinn des Verses ist schwerlich der, dass als höchstes Ziel von Gottes Offenbarung an Israel die Schöpfung einer neuen Welt, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, hingestellt werden soll; das wäre mit der Ausspannung des Himmels und der Gründung der Erde sehr dunkel ausgedrückt, zumal v. 13 doch die Schöpfung der Urzeit meint. Eher lässt sich denken, dass gesagt werden soll, schon bei der Gründung der Erde (לְ = *als,* wie öfters) habe Jahwe Israel zu seinem Knechte bestimmt, also dass in den Worten die Aussage über eine Art Präexistenz des Knechtes Jahwes liege. Dürfte man wenigstens v. 16 mit Gewissheit für dtjes'nisch erklären, so läge in ihm ein neuer Beweis dafür, dass der Knecht Jahwes die Personifikation Israels sei. Aber die Unsicherheit des Textes und seiner Herkunft nötigt auf diese Stelle kein Gewicht zu legen, die nicht nur für die Gleichung Ebed-Jahwe und Israel, sondern auch für die: Ebed-Jahwe = Israel = Zion spricht.

e) 51 17—52 12 Jerusalems Leid und Erlösung.

Die fünf Strophen zu je sieben Langzeilen sind nicht alle vollständig erhalten; dagegen sind kleinere und auch grössere fremde Bestandteile (vgl. 51 18 52 3–6) in das Gedicht geraten (Duhm, Cheyne). Zu dem Metrum vgl. auch Budde ZATW 1891, 238f. Das Gedicht, das nicht den Eindruck macht, als ob Teile desselben, wie Ewald und Ley vermuten, einem älteren Klageliede über die Zerstörung Jerusalems entlehnt seien, ist inhaltlich 40 1–11 verwandt. Immer mehr neigt Dtjes dem Schlusse seiner Schrift zu; darum setzt er hier neu ein, um die nahe Wendung im Schicksal seines Volkes und Jerusalems zu verkünden, deren Vorbereitung und Folgen er bisher dargelegt hat. Dem Propheten ist gewiss, dass Jahwe seine Macht jetzt erweist, wie in der Urzeit. Unter diesem Ge-

sichtspunkt folgt nicht unpassend unser Gedicht auf jene lyrische Aufforderung an Jahwe 51 9 10 (, die dazwischen liegenden Verse 11–16 sind zu unsicher, als dass man sie mit Bestimmtheit für dtjes'nisch und an richtiger Stelle befindlich halten dürfte).

17—20 Die erste Strophe: Die Beschreibung von Jerusalems Erniedrigung. **17** (drei Zeilen) *Ermuntere dich* (vgl. Ḳal v. 9), *raffe dich auf* aus der Bewusstlosigkeit und Betäubung, in der Jerusalem liegt infolge des ihr von Jahwe gereichten Taumeltrankes; Dtjes kennt offenbar jene jeremianische Vision von dem grossen Gastmahl, da alle Völker der Reihe nach und Jerusalem voran den Zornesbecher zu trinken bekommen (Jer 25 15 ff.). Zu dem Bilde vgl. Hab 2 16 Jer 49 12 Hes 23 31–34 Thr 4 21 Ob v. 16 Apk Joh 14 10. In v. 17b ist das ungrammatische כּוֹס Glosse zur Erklärung von קֻבַּעַת *Kelch*. Zu תַּרְעֵלָה vgl. Ps 60 5, zu שָׁתִית מָצִית Hes 23 34.

18 giebt sich als Glosse dadurch zu erkennen, dass er von Jerusalem in der dritten Person spricht, dass er im Gegensatz zu v. 20 von den Söhnen Jerusalems sagt, keiner habe ihr bei dem Unglück Beistand geleistet, und dass das Metrum ein andres (zwei in ganz gleiche Hälften zerfallende Zeilen) ist. Das Distichon ist ein Citat aus einem andern Gedicht.

19 Zwiefach, oder nach der nachherigen Aufzählung von vier Schicksalsschlägen, paarweise kamen die Folgen der göttlichen Betäubung, paarweise sind sie auch allitterierend oder doch assonierend genannt; und sie kamen so, dass niemand da war, der hätte klagen oder trösten können. Die Imperfekta in den parenthetischen Fragesätzen wollen nicht nur die Thatsache (, wofür Perfekt stehen würde), sondern auch die Möglichkeit eines Trostes in solcher Lage verneinen: *wer hätte dich getröstet?* נוּד mit לְ = *trösten*, wahrscheinl. vom Kopfschütteln als dem Gestus des Bedauernden vgl. z. B. Jer 16 5. Am Schluss ist mit den alten Versionen für מִי אֲנַחֵ' die dritte Person מִי יְנַחֵ' zu lesen; vgl. den ähnlichen Fall 10 12. Zu קָרָא = קָרָה s. 41 2. **20** *Deine Söhne lagen ohnmächtig* (עֻלְּפוּ eig. umnachtet vgl. unser: es wird ihm schwarz vor den Augen) *wie eine Antilope im Netze;* schon dieser Vergleich macht das metrisch überschüssige *an allen Strassenecken* unmöglich, die Worte sind Glosse nach Thr 2 19 (4 1). Die Jerusalemer sind schliesslich nach fruchtlosem Kampfe überwältigt worden, wie eine im Netz gefangene Antilope, der alle Anstrengungen loszukommen nichts halfen. תוֹא = תְּאוֹ Dtn 14 5 ist schwerlich mit dem Büffel oder Bison, noch weniger mit dem Auerochs zu identifizieren, er ist eine Antilopenart, und nach Tristram (Nat. History [8] 56—58) wahrscheinlich der Oryx (Antilope leucoryx). Cheyne hält dafür, כְּתוֹא מִכְמָר für כתוא במכמר sei unmöglich, und vermutet, mit Darangabe des schönen Bildes sei zu lesen: בְּתוֹךְ חֳרָבוֹת *inmitten von Trümmern,* oder die Worte seien am Ende nichts als ein aus v. 22 verschlagenes כֹּה אָמַר (nach Ruben). *Sie waren voll* (הַמְּלֵאִים selbständiger, als wenn stat. constr. מלאי stände) *vom Grimm Jahwes, vom Schelten deines Gottes* führt noch einmal die Ursache des schweren Geschickes der Jerusalemer an: Jahwes Zorn.

21—23 Die zweite Strophe: Die Ankündigung der Erlösung. **21** (eine Zeile) das Gegenstück zu 47 8 im Gesang über Babel; zu v. 21b vgl. 29 9, zu dem stat. constr. zur Vermeidung des Hiatus vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 b. **22** (drei Zeilen) In der ersten Zeile ist nach LXX אֲדֹנַיִךְ und ו vor אלהיך zu

streichen: *So spricht Jahwe dein Gott, der seines Volkes Sache führt;* in der letzten (v. 22b) ist אֶת־קֻבַּעַת חֲמָתִי (unter Entfernung von כּוֹס wie in v. 17) um des Metrums willen an das Ende zu stellen. **23** Die Reihe kommt jetzt an die Bedrücker, die in LXX zweimal genannt werden. Da im Hebr. der Schluss der ersten Zeile fehlt, wird nach der LXX zu ergänzen sein, und zwar wird man, da schon für das zu schwache מוֹגַיִךְ *(die dich bekümmern)* nach 49 26 מוֹנַיִךְ *deine Peiniger* einzusetzen ist, hinzufügen müssen: וּבְיַד מְעַנַּיִךְ *und in die Hand deiner Bedrücker,* vgl. 60 14 (Cheyne). Die beiden letzten Zeilen von אֲשֶׁר an erinnern an die im Orient thatsächlich geübte Sitte, dass die Sieger über die am Boden liegenden (lebenden vgl. נַפְשֵׁךְ) Besiegten dahinschritten; vgl. Ps 110 1. Eine noch grausamere Ausführung dieser Sitte war es, wenn man Dornen und Dreschschlitten über die Gefangenen hinzog vgl. Jdc 8 7 Am 1 3.

52 1-2 Die dritte Strophe, der am Schlusse zwei Zeilen fehlen (Duhm, Cheyne): Zions Erhebung aus dem Staube und Befreiung von den Fesseln. Der Kontrast zu der Schilderung vom Schicksal Babels (47 1 ff.) ist beabsichtigt. **1** (drei Zeilen) Die Übereinstimmung der ersten Zeile, v. 1a, mit 51 9 ist einigermassen auffallend, doch reicht sie kaum hin, 51 9f. Dtjes abzusprechen. Gegen das Hithp. 51 17 bezeichnet עוּרִי eine weitere Stufe der Erholung, das Erwachen aus der Betäubung zu vollem Bewusstsein, zu neuer kräftiger Gesundheit und zu einem glücklichen Leben. In der zweiten Zeile ist wohl יְרוּשָׁלַםִ (Duhm) oder עִיר הַקֹּדֶשׁ hinzugesetzt; jedenfalls aber kann man, auch wenn man das Letztere beibehält, nicht daraus schliessen, dass Jerusalem bereits wieder gebaut sei, sie soll sich ja erst aus dem Staube erheben (v. 2). *Heilige Stadt* heisst Jerusalem dann hier zum ersten Mal (s. zu 48 2), und zwar in gutem Kontrast zu den *Unbeschnittenen und Unreinen* d. h. nicht zu den Fremden überhaupt, sondern zu den Chaldäern, welche die „heilige Stadt“ *nicht mehr betreten sollen* (vgl. 47 1 5). Im Exil, unter den unbeschnittenen Chaldäern hat auch die Beschneidung erst die spätere Bedeutung eines so spezifischen Zeichens der Juden bekommen. **2** (zwei Zeilen) שְׁבִי, als *setze dich* gefasst, passt nicht gut zu der Aufforderung קוּמִי *steh auf* und ergiebt eine wenig ansprechende Parallele zu שְׁבִיָּה (v. 2b), l. daher mit Oort, Budde, Duhm, Cheyne שְׁבִיָּה *Gefangene!* Wenn auch Zion selber nicht ins Exil wanderte, so doch seine Bürgerschaft, wofür Dtjes poetisch Zion-Jerusalem selber setzt. Ferner ist mit Ḳerē nach den Versionen התפתחי zu lesen und vielleicht מִן מוֹסְרֵי mit statt des auffallenden direkten Obj. 'מו zu setzen: *Löse dir die Bande* (Halseisen) *von deinem Halse!* Die zwei letzten Zeilen der Strophe fehlen. Was sie zur weiteren Vorbereitung auf die neue Zeit von Jerusalem forderten, ist nicht auszumachen.

3—6 ein Zusatz, der die völlige Rechtswidrigkeit der Bedrückungen, die Israel erlitten hat, darthun will: In Ägypten weilte es blos als גֵּר, also doch freiwillig, die Bedrückung durch Assur war eine Vergewaltigung und die jetzige durch Chaldäa bringt erst recht keinen Nutzen. Man sieht, dass der Inhalt nicht in das Gedicht hineinpasst, das ein spezielleres Thema: das Schicksal Jerusalems in nächster Zukunft, behandelt, aber auch, dass er der Ansicht Dtjes's widerspricht: Dtjes hat, wie die alten Propheten, Gründe für Israels Bedrückung durch die Völker, speciell sagt er ja über die Wegführung ins Exil das Gegenteil, s. 43 22-28 50 1b, sieht er darin das Mittel und den Weg zur Ver-

herrlichung des Namens Jahwes und erklärt wenigstens, dass Cyrus einen Ersatz für die losgelassenen Juden erhalten soll (43 3). Auch die Form beweist, dass v. 3–6 sekundär sind: Die Anrede an Zion ist verlassen, das Metrum aufgegeben und mit פֹּה *hier* wird Babylonien bezeichnet, das v. 11 שָׁם *dort* heisst. Der Autor des Zusatzes dachte sich also Dtjes mit Unrecht in Babylonien und redet von „*jenem Tage*", den Dtjes niemals erwähnt. Vgl. Duhm, Cheyne. **3** Der Zusatz will die Aufforderung, die Fesseln abzuschütteln (v. 2[b]), begründen. Zu נִמְכַּר (wie 50 1, wo allerdings das Gegenteil gesagt ist) passt eigentlich חִנָּם *umsonst* nicht, aber *verkauft werden* hat hier den Sinn von: dahingegeben werden, wie bei dem Deuteronomisten vgl. z. B. Jdc 2 14; gleichwohl knüpft dann die Aussage, dass für die Befreiung kein Lösegeld bezahlt werde, an den eigentlichen Sinn von נִמְכַּר an. **4** Der גֵּר ist im fremden Lande nicht schutzlos, so war es eine Rechtsverletzung, als Ägypten die Israeliten am Anfang ihrer Geschichte bedrückte. Ebenso hat Assur *um nichts* בְּאֶפֶס, d. h. ohne Recht, ohne das Recht dazu durch irgend etwas erworben zu haben, Israel vergewaltigt; viell. hat doch LXX Recht, die dafür בְּחָמָס *mit Unrecht, auf eine Weise, die gegen jedes Recht verstösst* (vgl. Gen 16 5 Ps 7 17), voraussetzt. **5** *Und jetzt, was wird mir hier, dass mein Volk weggenommen ist?* d. h. was habe ich dafür erhalten, dass mein Volk hierher nach Babylonien weggeführt ist (zu פֹּה vgl. Vorbem. zu v. 3-6)? חִנָּם steht etwas tautologisch neben לֻקַּח und macht die Frage unnütz, יְהֵילִילוּ ist eine sonderbare Form (Ges.-Kautzsch[26] § 70d), und wer die jammernden (oder sich überhebenden?) Herrscher sein sollten, weiss man auch nicht; darum l. mit Cheyne הִנֵּה מָשָׁל הָיוּ מְיַחֲלַי לִי *Siehe, ein Spott sind geworden, die auf mich harren* vgl. Ps 31 25 44 15, wozu dann auch der Schluss passt: *und beständig in einem fort ist mein Name verhöhnt* (l. מְנֹאָץ Partic. Pu., für die tendenziöse Unform מִנֹּאָץ, was wohl heissen sollte: wird zu verhöhnen gesucht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 55b) vgl. Rm 2 24. **6** לָכֵן und לָכֵן בַּיּוֹם הַהוּא sind Varianten; nach LXX wird die letztere Form die richtigere sein und an den Anfang gehören (in LXX sind beide Teile allerdings getrennt): *Darum*, d. h. weil mein Name verhöhnt ist vgl. v. 5 (ein Grund, der bei Hes 36 20 f. entscheidend ist), *an jenem Tage* (so oft das Zeichen späterer Einfügung, hier sicher ein Beweis, dass die Stelle nicht Dtjes gehört, für den die neue Zeit eben anbricht) *wird mein Volk meinen Namen erkennen, dass ich es bin, der redet*, d. h. bei der Erfüllung einsehen, wer der ist, der die Weissagung gegeben hat, was für ein Gott ich bin; also an jenem Tage werde ich nach meinem Wesen dem Volke Israel völlig offenbar sein. הִנֵּנִי gehört zu v. 7 (vgl. dort und s. LXX).

7—9 Die vierte Strophe: Schon kann Zion jubeln über das bereits von den Boten gemeldete und von den Spähern geschaute Heil, vgl. 40 9. **7** Da die Hervorhebung der Lieblichkeit der Füsse der Boten, statt ihrer Schnelligkeit unverständlich ist, so ist mit Cheyne zu vermuten, dass mit Herübernahme von הנני aus v. 6 ungefähr zu lesen sei: הֵן מְמַהֲרוֹת oder הִנֵּה נִמְהָרוֹת (für הנני מה־ נאוו) *siehe! flink sind auf den Bergen die Füsse der Boten!* vgl. Nah 2 1 Rm 10 15. Die dritte Zeile, v. 7[b], ist zu kurz; mit Budde, Cheyne ist vielleicht nach צִיּוֹן einzusetzen: בָּא גֹּאֲלֵךְ, sodass die Zeile lautet: *der sagt zu Zion: es kommt dein Erlöser, es herrscht dein Gott*, jetzt tritt er in Wirklichkeit seine Herrschaft an vgl. 40 10 24 23 Ps 47 9 93 1 97 1. **8** Was die Boten verkündigen, sehen die Wächter bereits: *Auge in Auge* d. h. ganz nahe schon sehen sie Jahwe herbeigekommen vgl. Num 14 14 Jer 32 4. Die beiden קוֹל in der gleichen Zeile sind unschön, entweder ist mit Duhm das zweite zu streichen, weil es bei נָשְׂאוּ nicht notwendig ist (s. 42 11), oder das erste mit Grätz in כָּל־ zu verwandeln. **9** vgl. 44 23 und 51 3.

10—12 Die fünfte Strophe: Jahwe erweist sich als den Retter vor den Augen aller Welt in dem Sturze Babels und der Heimführung Israels. Es fehlt eine Zeile zu v. 10. **10** (zwei Zeilen) *Entblösst hat Jahwe seinen hei-*

ligen Arm d. h. das Obergewand zurückgeschlagen, um nun mit Macht in die Geschicke der Völker, bes. seines Volkes einzugreifen, vgl. das Gegenteil Ps 74 11. *Heilig* heisst der *Arm,* als Jahwes Arm, vgl. Ps 98 1, ferner Jes 40 10 51 9 53 1. Das Ereignis, zu welchem Jahwe sich rüstet, wird nicht genannt; es lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass der Sturz Babels, an dem Israels Rettung hängt, gemeint ist. Dass ursprünglich eine Verszeile, die dieses Ereignis nannte, hier stand, ergiebt sich aus dem Suff. in תּוֹכָהּ v. 11, das jetzt keine Beziehung hat, aber nur auf Babel gehen kann. Bei solcher Annahme schliesst sich **11** mit seiner Aufforderung zum Wegzug von *dort,* von Babylonien (wo also Dtjes nicht lebt), besser an v. 10 an. Kein Unbeschnittener und Unreiner mehr soll nach v. 1 Zion betreten, darum sollen auch die Israeliten sich reinigen, es ist ihr Zug eine Prozession nach der „heiligen Stadt" (v. 1), und in ihrer Mitte tragen sie *die Geräte Jahwes* (nicht: die Waffen Jahwes, da sie doch Blitze, Donner und Winde nicht tragen könnten, Duhm), über deren Nennung man sich nicht wundern darf, da ja nach 44 26 45 13 die Stadt Jerusalem samt dem Tempel wiedergebaut werden soll. **12** Es ist ein ganz andrer Auszug als aus Ägypten, er geschieht nicht *in Hast* (Ex 12 11 Dtn 16 3) und *eiliger Flucht* (48 20 steht nicht im Gegensatz zu unserer Stelle); aber wie dort zieht Jahwe vor ihnen her (Ex 13 21 f.) und bildet ihre Nachhut (Ex 14 19), so dass sie unter seinem Schutze völlig sicher sind. Zu der Form מְאַסִּפְכֶם mit i vgl. 1 15 und Ges.-Kautzsch[26] § 61 h, und zu ihrem Sinn s. 58 8.

f) 52 13—53 12 Das vierte Ebed-Jahwe-Gedicht: Die Niedrigkeit und Erhöhung des Gottesknechts.

Wie der Abschnitt ein Gegenstück zu 51 17—52 12, dem Gedicht über Zions Erhebung, bildet, so ist er andrerseits die Spitze der poetischen Weissagungen über den Gottesknecht. Hier laufen im höchsten Punkte die beiden Linien zusammen, welche in den drei anderen Ebed-Jahwe-Gedichten neben einander hergingen, ohne dass die innerliche Verbindung hergestellt war. Von der universalen Mission des Gottesknechts und von seinen Leiden, von seiner hohen Bestimmung und seinem schweren Geschick war die Rede, jetzt erst wird in diesem wunderbarsten Stücke gezeigt, wie die schreckliche Lage, in die der Gottesknecht versetzt wurde, der Durchgangspunkt zur Erreichung des höchsten Zieles ist, wie die Erhebung, die Gott dem verachteten Knechte aus seiner verachteten Lage schenkt, die Völker zur Verwunderung, zur Vergleichung der eigenen Geschichte mit der des Gottesknechts und zur Anerkennung zwingt, dass Jahwe ganz Besonderes mit diesem Knechte, als er ihn leiden liess, vorhatte und dass allein Jahwes Arm die Geschicke auf Erden lenkt. Von hier aus versteht man erst recht so manches Wort aus den früheren Ebed-Jahwe-Gedichten, versteht man, wenn es von dem Gottesknecht heisst, er werde durch sein stilles Wesen die wahre Religion auf Erden gründen (42 2–4), wenn Jahwe sagt: Zu gering ist es mir, blos Israel wiederherzustellen, ich mache dich zum Lichte der Heiden (49 6), und wenn der Knecht die Zuversicht ausspricht, dass er bei all den Schmähungen nicht zu Schanden werde (50 7).

Für die Frage der Zugehörigkeit dieses Stückes, sowie der Ebed-Jahwe-Gedichte überhaupt, zu Dtjes ist zu beachten, dass in der Trostschrift Dtjes's schon mehr als einmal auf das hier nun entfaltete Ziel der Wege Gottes mit Israel hingewiesen ist, vgl. 43 10 45 15–17 45 23.

Mit besonderem Nachdruck wird ferner geltend gemacht, dass die Schilderung des Gottesknechtes in unserem Abschnitt nur die Deutung auf ein Individuum zulasse. Dem ist entgegenzuhalten, dass sich gerade die verschiedenen Züge zusammen bei einer Einzelperson nicht vertragen, und dass allein, wenn man den Knecht als die Personifikation des

Volkes ansieht, die nur dann bildlich zu fassenden Aussagen auf eine Einheit anwendbar sind: Von einem Volke kann nach Hes 37 1–14 ein Wiederaufleben ausgesagt werden, während das Wunderbare eines solchen Vorkommnisses bei einem Individuum jedenfalls eine andre Erwähnung verdiente, als Jes 53 giebt; bei einem Volke versteht man, dass es krank, geschlagen, zur Schlachtbank geführt, zu den Toten gelegt, gerettet werden und eine grosse Zukunft unter den Völkern haben kann, bei einer Einzelperson aber nicht. Übrigens spricht die Bemerkung, dass die Völker und Könige über den Knecht Gottes in Bewegung geraten (52 15), so deutlich gegen die individuelle Fassung des Ebed-Jahwe, dass Bertholet darin einen Grund sieht, 53 1–$11^{a\alpha}$ (bei יַצְדִּיק) als individuelles Mittelstück aus dem nicht individuell gemeinten Rahmen 52 13–15 53 $11^{a\beta}$–12 herauszuheben. Vgl. weiter Schlussbem. zu 52 13—53 12.

Das Metrum ist das gleiche, wie in dem ersten und zweiten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4 49 1–6, dagegen verschieden von dem im dritten Gedichte 50 4–9. Die Zahl der Tetrasticha ist nicht ganz sicher, da der Text nicht nur überall schwierig und beschädigt, sondern öfters auch derart verletzt ist, dass man bisweilen nicht sicher sein kann, ob man blos Varianten oder Fragmente des Ursprünglichen vor sich habe, vgl. zu 52 14 53 10 f.

α) **52** 13–15 Die Einleitung des Gedichtes: die herrliche Zukunft des Knechtes im Gegensatz zu seiner jetzigen Niedrigkeit. Zwei Vierzeiler, der erste ist nicht vollständig; v. 14 (s. dort) von כֵּן an gehört nicht hierher. **13** יַשְׂכִּיל bedeutet auch anderswo (z. B. Jos 1 7 8 Jer 10 21) *Erfolg haben,* jedoch ist immer der Grundgedanke der des *Weiseseins,* sodass Duhm das Wort (als ungute Parallele zu der nachher genannten Erhöhung) für eingeschoben ansieht; aber viel wahrscheinlicher ist Buddes Vermutung, dass יַשְׂכִּיל aus יִשְׂרָאֵל verdorben ist. Dann nennt das vierte Ebed-Jahwe-Gedicht, wie das zweite 49 3, den Namen des Gottesknechtes (vgl. ferner für die Form 42 1 44 1) und bestätigt die Richtigkeit der Auffassung, welche den Ebed-Jahwe auch in dem Ebed-Jahwe-Gedichte mit Israel identificiert. Mit Duhm und Budde ist dann weiter יָרוּם in den ersten Stichos hinüberzunehmen, also v. 13 zu übersetzen: *Siehe, mein Knecht Israel wird emporsteigen, Wird erhöht und hoch erhaben sein.* **$14^{a\alpha}$** wendet im Gegensatz zu v. 13 und v. $14^{a\beta}$–15 auf den Knecht die zweite Person an und findet in dem folgenden כֵּן nicht die rechte Fortsetzung. Es ist daher mit Targ., Pesch. jedenfalls עָלָיו zu lesen und höchst wahrscheinlich hinter רַבִּים eine Lücke anzunehmen, die mit Unrecht durch das Distichon von כֵּן bis אָדָם ausgefüllt ist. Dieses Distichon kommt mit seinem כֵּן in jedem Fall in die Quere: beim jetzigen Text muss man es als Parenthese erklären, aber eine Parenthese mit dem unglücklichen כֵּן verwirrt den Leser nach einem כַּאֲשֶׁר und vor einem zweiten כֵּן v. 15; denkt man sich den ausgefallenen Stichos mit Duhm und Cheyne durch כֵּן („so werden erstaunen über ihn viele" oder „so werden viele an ihm Gefallen finden") eingeleitet, so bleibt das Distichon mit oder ohne כֵּן eine Parenthese und die Verbindung von v. 15 schwierig. Deshalb ist das Distichon in v. 14 am unrechten Platz, hier soll auch der Knecht nicht genauer geschildert werden, es gehört an den Schluss von 53 2 (s. dort). Dann aber ist der verlorene Stichos als ganz parallel zu dem ersten zu denken, und erst das כֵּן v. 15 bringt den Nachsatz. Dass die beiden ersten Tetrastiche auf diese Weise eng verbunden werden, kann diese Auffassung nicht unmöglich machen, da die beiden Strophen als das Präludium des Gedichtes zusammengehören. Also ist zu *Wie sich über ihn viele entsetzten,* etwa zu ergänzen: *Und*

Fürsten seinetwegen schauderten, וְשָׂרִים שָׂעֲרוּ עָלָיו vgl. 49 7 Hes 32 10. **15** schliesst sich nun gut an; nur ist יַזֶּה unsicher, da es nur hier in der Bedeutung *aufspringen machen* (sonst = *sprengen, spritzen*) vorkäme, was auch im Bilde nicht gut von Völkern zu sagen ist. In יַזֶּה wird der Rest eines Verbums in der dritten Pers. plur. Imperf. zu sehen sein, entw. mit Moore: יִרְגְּזוּ *in Bewegung geraten* (vor Staunen) Jer 33 9, oder mit Cheyne: יִשְׁתַּחֲווּ *sich niederwerfen.* Das letztere wird nach 49 7 vorzuziehen sein: *So werden viele Völker sich niederwerfen, Werden Könige ihren Mund vor ihm schliessen,* in Ehrerbietung vor ihm schweigen, wie alle Leute vor Hiob in den Tagen seines Glücks und Ansehens, vgl. Hi 29 9 f., s. auch Mch 7 16. Der Grund ihrer bewundernden Verehrung des Gottesknechts ist die ganz beispiellose Wendung seines Geschickes, die sie sehen und erleben, eine solche wunderbare Wendung, von der sie auch nicht einmal je schon haben erzählen hören: *Denn was ihnen noch nie erzählt ist, sehen sie, Und was ganz unerhört ist, werden sie gewahr.*

β) **53** 1–11[a] (bis יַצְדִּיק) die frühere Laufbahn des Gottesknechtes und die Beurteilung derselben einst und jetzt. Zehn Vierzeiler.

Die Sprecher sind die Heiden, ihre Gedanken bei der unerhörten Kunde (vgl. 52 15) stellt der Prophet hier dar. Mit der deutlichen Bezugnahme von 53 1 auf 52 15 (chiastisch bezieht sich v. 1[a] mit שְׁמֻעָתֵנוּ auf 52 15[bβ] und v. 1[b] mit נִגְלָתָה auf 52 15[bα], vgl. dort רָאוּ) und dem Suff. ־ֵנוּ ist dieser Zusammenhang auch ohne eine besondere Einführung (etwa: das werden die Heiden sagen) nahe genug gelegt, und ein Gegensatz zu 52 15[a] besteht nicht; denn nicht zu dem Gottesknecht, in dessen Gegenwart sie in Ehrfurcht schweigen, reden die Völker v. 1–11[a], sondern unter sich sprechen sie ihre Gedanken über ihn aus, bekennen, dass ihr Urteil über ihn völlig umgeschlagen habe, und bezeugen damit, dass das Ziel, der Sieg Jahwes und seiner Sache, in der Welt erlangt ist, vgl. die Erklärung zu 42 1–4 49 1–4. Dagegen als Sprecher den Propheten resp. Dichter, der, sei es in eigenem, sei es im Namen seiner Gesinnungsgenossen *wir* sage, oder das falsche Israel zu betrachten, ist unhaltbar: Wenn der Prophet eine שְׁמוּעָה hat, so wird er ihr doch glauben, jedenfalls sich nachher nicht zu den (übrigens durch nichts von dem „wir" des Schĕmūʿa-Empfängers unterschiedenen) Leuten zählen, die den, über welchen er eine herrliche Offenbarung erhalten hat, als einen von Gott Verworfenen verachtet haben, und selbst das „falsche" Israel kann doch nicht so hochmütig und verblendet sein zu meinen, nur das „wahre" Israel, der Knecht Gottes, habe im Exil gelitten.

1 2[a] (bei צִיָּה) das erste Tetrastich. **1** *Wer hätte das geglaubt, was wir hören, Und solche Macht Jahwes, wem wäre sie kund gewesen?* Der Sinn ist zweifellos der: So unerhört ist diese Erhöhung Israels, von der wir vernehmen und die wir sehen, dass niemand sie für möglich gehalten hätte. Die Perfekta הֶאֱמִין und נִגְלָתָה mit dem Fragepronomen verneinen für die Vergangenheit den Glauben an die Möglichkeit des jetzt Wirklichgewordenen; wir würden im gleichen Sinn einfach sagen: Wer kann so was glauben? Wem ist schon so was vorgekommen? Vgl. bes. Giesebrecht S. 158 f. שְׁמוּעָה bedeutet hier weder „die sei es gehaltene oder gehörte Predigt", noch „die prophetische Audition" (wie 28 9 19), noch „das Gerücht", sondern die wahrhafte Kunde, das Vernommene, und zwar ist es nichts anderes, als das, was sie selber nach dem zweiten Stichos sehen: die gewaltige Offenbarung der Macht (eigentl. des Armes s. 52 10) Jahwes in der unerwarteten Wendung des Schicksals Israels. Israel resp. der Knecht Jahwes beschäftigt so die Gedanken der Völker, ist

jetzt so in den Vordergrund getreten (vgl. 52 15), dass sie von ihm reden können, ohne ihn mit Namen zu nennen: Der Knecht Gottes ist der „Er“, von dem die Heiden mit einander reden. 2[1] Das ו consec. leiht der Verwunderung Ausdruck: *Und er wuchs doch vormals auf wie ein Schössling Und wie ein Wurzelspross aus dürrem Lande.* לְפָנָיו kann nicht auf Jahwe sich beziehen, erstens müsste der Deutlichkeit wegen יְהוָה wirklich genannt sein, und zweitens passte „vor Jahwe“ sehr wenig zum Bilde; schon Ewald u. a. haben darum geändert, aber ihr לְפָנֵינוּ *vor uns* ist weniger leicht auf die Abkürzung לפני' , die wohl zu Grunde liegt, zurückzuführen, als לְפָנִים *vormals,* was einen guten Sinn giebt (s. לְפָנִים auch 48 7). Was war der Knecht Gottes früher? Er war gleich einem Schössling (vgl. Hi 14 7), einem Wurzelspross (vgl. 11 10) eines Baumes, der umgehauen war; er war ein Nachtrieb vom früheren Israel-Juda, ein schwaches kleines Völkchen, das nicht mehr Lebenskraft zu haben schien, als ein Wurzelschoss im dürren Lande. Besondere Vorzüge hatte er keine, im Gegenteil besagt

2[a] (von לֹא־תֹאַר an) 2[b] + 52 14 (von כֵּן an), das zweite Tetrastich: *Er hatte keine Gestalt, dass wir ihn angeschaut, Und kein Aussehen, dass wir Gefallen an ihm gefunden hätten. So unmenschlich entstellt war sein Aussehen Und seine Gestalt den Menschen unähnlich.* Mit Bertholet ist וְלֹא הָדָר, das sich durch das Fehlen des לוֹ als Erklärung zu לֹא־תֹאַר ausweist, zu tilgen und וְנִרְאֵהוּ in den ersten Stichos hinüberzunehmen; wenn man dagegen letzteres entfernt (Duhm, Cheyne), zerstört man die Regelmässigkeit der Stichen, vgl. auch die chiastische Verteilung der beiden Substantiva תֹאַר und מַרְאֶה in den zwei letzten Stichen (52 14). Für מִשְׁחַת, ἅπ. λεγ., das = „etwas Zerstörtes“ gefasst wird, l. mit Geiger u. a. das Part. Hoph. מָשְׁחָת *entstellt.* Durch die schweren Ereignisse, die vor und mit der Eroberung Jerusalems die Judäer getroffen hatten, war Israel so zerschlagen, dass es nicht mehr als Volk in Betracht kam; es war unter den Völkern, was unter den Menschen ein durch Krankheit und Leiden Heimgesuchter und Entstellter (v. 3).

3, die dritte Strophe. נִבְזֶה וַחֲדַל אִישִׁים *Verachtet und menschenverlassen* ist einigermassen zweifelhaft: der Plural אִישִׁים findet sich zwar noch Prv 8 4 Ps 141 4, fällt aber hier vor folgendem אִישׁ ganz besonders auf; ferner ist חֲדַל א' eine Verbindung mit unsicherem Sinne, am besten passte „von Menschen verlassen“, aber ob nicht vielleicht חָדֵל eher bedeutet: „auf menschliche Gesellschaft verzichtend“ oder ähnliches, ist fraglich. Es ist daher begreiflich, dass Cheyne אִישִׁים als Dittographie des folgenden אישמ ansieht und als ersten Stichos vermutet: נִבְזֶה הוּא וְנִקְלֶה *Verachtet war er und gering geschätzt.* וִידוּעַ חֹלִי, wörtlich: ein Bekannter der Krankheit, also: einer, der von ihr viel heimgesucht ist. Wie man die Krankheit wörtlich nehmen will, ist unverständlich, da die Übernahme der Krankheiten eines Andern, um diesen zu entlasten, doch unmöglich ist (vgl. v. 4); sie ist ein Bild für die Heimsuchung und die Leiden eines Volkes, durch die es seine nationale Existenz einbüsste und durch die es so weit mit ihm kam, dass es *einem glich, vor dem man das Gesicht verhüllt,* aus Ekel und Abscheu vor ihm, um es nicht zu sehen (Hi 17 6 19 19 30 10); vielleicht ist mit Buhl für den gleichen Sinn Stat. constr. des Part. Hoph. מָסְתַּר

zu lesen. לֹא חֲשַׁבְנֻהוּ *wir rechneten nicht mehr mit ihm* d. h. hielten seine gänzliche Auflösung für nahe bevorstehend.

Die frühere Verkennung (v. 1–3) hat nun aber bei den Völkern der bessern Einsicht Platz gemacht, die durch die Rettung und Erhöhung des Gottesknechts erweckt ist (v. 4–6). Die Leiden, die der Ebed-Jahwe getragen hat, hatten sie jedenfalls nicht weniger als er verdient, und aus seinem Dulden ist ihnen nun Heil erwachsen, da sie zur Erkenntnis gekommen sind, dass sie bis dahin irrten und falsche Wege gingen, dass vielmehr in Jahwe das Heil sei. Man hat dieses Bekenntnis im Munde der Heiden für beispiellos erklärt und eben darum die Heiden nicht als die Sprecher gelten lassen wollen, aber schon 45 14–17 stellt Dtjes die Beschämung der Heiden und ihre Anerkennung Jahwes in Aussicht. Wohl ist es eine einzigartige Auffassung, die hier im AT uns entgegentritt; aber sie ist nicht zu grossartig für Dtjes, der erkannt hat, dass Israel als Volk der Religion zum Lichte der Heiden bestimmt ist, dem so herrlich gelungen ist, auch die Leiden Israels dem Plane Jahwes unterzuordnen und zu zeigen, wie durch sie den Völkern das Heil gebracht wird. Besser aber konnte nicht dargelegt werden, wie das Ziel des Heilsplanes erreicht wird, als wenn die Heiden selber die völlige, für sie so bedeutungsvolle Umwandlung ihrer Beurteilung Jahwes und seines Volkes eingestehen. Die Heiden bestätigen hier die Theodicee Dtjes's. Die gewonnene neue Erkenntnis sprechen die Völker zunächst aus in den drei folgenden Strophen v. 4–6:

4, die vierte Strophe: *Aber wahrlich* (אָכֵן, den Gegensatz und die Verwunderung zugleich ausdrückend) *unsere Krankheiten waren's, die er trug, Und unsere Schmerzen, die er auf sich lud, Dieweil wir ihn rechneten als Getroffenen, Als von Gott geschlagen und mit Plage belegt. Unsere* Krankheiten und Schmerzen sagen die Heiden, weil sie einsehen, dass Israel dieselben an ihrer Statt, sofern sie dieselben durchaus verdient hätten (v. 5ª 6), und für sie, sofern dieselben ihnen zum Heile dienen (v. 5ᵇ), getragen hat. Von der Satisfaktionslehre liegt aber hier nicht die Spur vor, es handelt sich in der Auffassung der Heiden lediglich um Stellvertretung. Das הוא im zweiten Stichos wird am besten mit Ḳerē nach einigen Handschriften in den Text genommen. נָגוּעַ bedeutet den vom נֶגַע (was wiederum gewöhnlich den Schlag Gottes, bes. den Aussatz, bezeichnet) Betroffenen, also den von Gott Heimgesuchten, wie auch die folgenden Näherbestimmungen angeben. Israel erschien den Völkern als Gott verhasst, als von Gott mit Plage belegt, als ein Volk, das Gott verderben wolle; offenbar hat der Autor das Bild eines Aussätzigen vor Augen vgl. auch v. 2ᵇ 52 14. Die Heiden urteilten früher, wie die Juden: Krankheit, bes. der Aussatz, ist eine Strafe Gottes vgl. Num 12 9 f. II Reg 15 5; jetzt aber sind sie zu einer höheren Ansicht gelangt, wonach das Leiden nicht eine Strafe sein muss, zu der höheren Ansicht, welche Dtjes hat, der den Zweck der Wegführung Israels ins Auge fasst. Man sieht, auch Dtjes lässt so wenig, wie der Dichter des Hiob, Jahwes Willen unter das Gesetz geknechtet sein, noch das Jus statt Jahwe als das Absolute gelten.

5, die fünfte Strophe: *Und er war doch durchbohrt um unserer Sünden, Zerschlagen um unserer Vergehungen willen, Es lag doch die Züchtigung zu unserem Heile auf ihm Und wurde durch seine Striemen uns Heilung.* L. מְחֻלָּל Part. Pu. mit Cheyne vgl. 51 9. Das Bild ist hier nicht mehr das eines Kranken, eines Aussätzigen, sondern das eines Verwundeten, der zum Tode getroffen ist. Israel war nicht nur wie ein Aussätziger gemieden und verachtet, sondern auch schon der Vernichtung, dem Untergang nahe, — das alles aber um der Schuld

der Heiden willen und zu ihrem Heil. Dass jede eigene Schuld Israels damit in Abrede gestellt werde, darf nicht hieraus gefolgert werden; man vergesse nicht, dass die Heiden sprechen und dabei Israel mit sich selber vergleichen, s. auch zu v. 5[b] und v. 9[b], und denke daran, wie sehr bei Dtjes das Mitleid überwiegt vgl. schon 40 2 (כִּפְלַיִם), dann bes. auch 49 14–21. Was für eigene Verschuldungen die Heiden im Auge haben, s. zu v. 6. Auch in v. 5[b] wollen die Heiden nicht christliche Dogmatiker sein; sie reden nicht von der Wirkung der Leiden des Gottesknechts auf Gott, am allerwenigsten von einer genugthuenden Kraft derselben zur Umstimmung Gottes, sondern von dem Einfluss auf ihre eigene Erkenntnis: Die Züchtigung Israels öffnet den Heiden die Augen, sie weckt die Erkenntnis der eigenen Schuld und führt zur Anerkennung Jahwes als des einen Gottes und damit zur Aufgabe ihres Irrtums; dieses beides ist nicht blos intellektuell zu fassen, sondern hat praktische Folgen, da die wahre Religion nicht nur Aufklärung, sondern Heil, Rettung ist. Das Leiden Israels war nicht der Vernichtungsschlag gegen einen Gottgehassten, sondern das Züchtigungsmittel Jahwes, der Schlag des Erziehers (מוּסָר und חַבּוּרָה = חַבֻּרָה 1 6), der damit zeigt, was er nicht will, was ihm Sünde ist, und anderseits beweist, was für ein gewaltiger Gott er ist, der sein Volk aus dem Tode wieder erstehen lassen kann. Zu der Passivkonstruktion נִרְפָּא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121 a; Grätz schlägt מַרְפֵּא *Heilung* dafür vor.

6, die sechste Strophe: *Wie Schafe verliefen wir uns alle, Wir gingen alle unsre eignen Wege, Jahwe aber liess ihn treffen Die Vergehung von uns allen.* Damit sprechen die Heiden die Einsicht aus, dass sie das Schicksal Israels verdient hätten, weil sie sich verfehlt und Sünde begangen haben. Sie folgten dem Hirten d. h. Jahwe nicht, sie gehorchten ihm im Grunde doch noch weniger als Israel, sie gingen den Götzen nach, kümmerten sich um Jahwe nicht. Mit diesem Bekenntnis der eigenen Sünde behaupten sie aber nicht die (jedenfalls nicht die absolute) Sündlosigkeit Israels; wenn dies ausgedrückt sein wollte, müsste אֲנַחְנוּ dem בּוֹ gegenüberstehen. Übrigens wäre auch gar nicht zu verstehen, wie das von Jahwe geschickte Leiden des Schuldlosen die Heiden zur Erkenntnis ihrer Sünde und zur Anerkennung Jahwes als des wahren Gottes hätte bringen sollen.

7—11[a] (bis יַצְדִּיק) Das Geschick Israels und Jahwes Willen geschildert von den Völkern in vier weiteren Strophen. 7, die siebente Strophe, hebt hervor, wie sich Israel in dieses schwere Schicksal ergab und die Misshandlungen hinnahm; gemeint ist die Behandlung, die ihm durch andere Völker, bes. die Chaldäer, zuteil wurde, vgl. 42 4 50 5 6 7. Es musste, so sieht der Prophet es an, den Völkern wunderbar vorkommen, dass Israel sein Unglück von Jahwe herleitete und doch die Hoffnung nicht völlig aufgab; das war die Folge der Weissagung, von der in Dtjes so oft gesprochen ist und die er so oftmals als den Vorzug Israels vor den Völkern hervorgehoben hat. *Misshandelt wurde er und er ergab sich darein,* die Umstellung des וְ vor נַעֲנֶה würde den Gedanken der Ergebung erst in den zweiten Stichos zurückdrängen; נַעֲנֶה stände dann נִגַּשׂ parallel und besagte nichts als „bedrückt war er“. *Und that seinen Mund nicht auf, Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,*

Und ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt. Die Schlussworte sind aus Versehen wiederholt, vgl. ähnliches 41 7; warum שֶׂה und רָחֵל verschieden behandelt sind, das eine den Artikel bekommt, das andre nicht, ist nicht einzusehen, נֶאֱלָמָה ist doch als Perf. und nicht als Part. punktiert. Ob nicht auch לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ, das nach dem טֶבַח sehr schwach ist, dem Kontext ursprünglich fremd ist, darf man gewiss fragen. Wenn Jer 11 19 seine Geduld unter ähnlichem Bilde beschreibt, so ist das kein Beweis, dass hier auch eine Einzelperson als Dulder gemeint sei.

8 Dass diese (achte) Strophe von dem Tod des Ebed-Jahwe handelt, ist gewiss; dagegen aber alles Einzelne unsicher; z. B. ob מִן *aus* oder *infolge von* bedeute, ob אֶת־ Präposition, = *unter,* oder Objektspartikel sei, ferner ob דורו *seine Zeitgenossen* oder *seine Wohnstätte* bezeichnen wolle. Am sichersten ist noch, dass am Schluss für נֶגַע לָמוֹ „ein Schlag ihnen" zu lesen sei: נֻגַּע לַמָּוֶת (oder נִגַּע) = *zum Tode getroffen* vgl. LXX. Vielleicht darf man folgendes als dem ursprünglichen Texte nahekommend ansehen: *Ausgeschlossen vom Recht ist er hinweggerafft,* l. עָצוּר מִמְּ' für עצר וממ (das מ ist davorgetreten, als das ו als *und* hinter ר versetzt war) und vgl. zu עצר mit מִן I Chr 12 1 Gen 16 2: als einer, dem das Recht verschlossen war, wurde er weggenommen (vgl. 52 5 Jer 15 15), nicht: in den Himmel entrückt (II Reg 2 10), was kaum zum Grabe v. 9 passt; *Und* was *sein Geschick* betrifft, *wer bedachte es,* für דורו l. mit Cheyne דַּרְכּוֹ, seinen Weg, sein Ergehen, vgl. 40 27 Ps 37 5; ferner l. שׂוֹחֵחַ Perf., das י ist aus Dittographie entstanden; *Dass er entnommen worden aus dem Lande der Lebenden* vgl. Ps 88 6, *Wegen unserer Sünden zum Tode getroffen,* l. für מִפֶּשַׁע עַמִּי mit Budde מִפְּשָׁעֵנוּ (vgl. v. 5), eventuell: מִפֶּשַׁע עַמִּים = wegen der Sünde der Völker. Israel ist nicht nur in eine andre Gegend weggeführt, es hat auch als Volk zu existieren aufgehört, es ist gleichsam von der Oberwelt, vom Lande der Lebendigen, verschwunden, und niemand hat dabei daran gedacht, warum das geschah, warum ihm das Recht versagt war (vgl. auch v. 9^b), das es doch, wie die andern Völker, hatte. Unbedenklich hat man es ins Grab gelegt, wie

9, die neunte Strophe, besagt: *Bei Abtrünnigen wurde ihm sein Grab gegeben Und bei Gottlosen sein Grabhügel aufgeworfen, Trotzdem er keinen Frevel verübt hatte Und kein Trug in seinem Munde war.* Da die Ergänzung eines Subjekts, הַנֹּתֵן = *man,* zu וַיִּתֵּן schwierig ist, liest man besser das Passiv וַיֻּתַּן; weiter ist mit Cheyne פֹּשְׁעִים (vgl. v. 12) für רְשָׁעִים zu lesen, da man letzteres an Stelle des unmöglichen עָשִׁיר, *reich,* braucht. Für בְּמֹתָיו genügt die Änderung in בְּמוֹתוֹ kaum, da „in seinem Sterben" zu spät und schwach erscheint nach v. 8 $9^{a\alpha}$; aber auch weder בָּמָתוֹ (seine Bama, was doch schwerlich Grabhügel bedeutet), noch בֵּיתוֹ oder בֵּית־מוֹתוֹ genügen, vielleicht ist wirklich mit Cheyne גְּדִישׁוֹ (oder גְּדִשׁוֹ) Hi 21 32 anzunehmen, da von במתיו das מ zu עָשִׁיר resp. רשעי gehören, בת = גד und יו der Rest von ישו sein kann. Wie ein Frevler und Gottloser, dem man kein ehrliches Grab gönnt (vgl. I Reg 13 21 Jer 26 23), ist Israel behandelt; es kam bei seinem Tode nicht ins Familiengrab, weit weg von seiner Heimat, in der Fremde, wurde ihm sein Grab bestimmt. Und doch (עַל ist = עַל אֲשֶׁר, vgl. Hi 16 17 und Ges.-Kautzsch[26] § 160c) hatte es keinen Frevel, keine Gewaltthat, noch Betrug verübt; man darf die Worte nicht dahin

deuten, dass Sündlosigkeit ausgesagt sei, der Sinn ist, dass Israel kein Verbrechen begangen habe, welches den Tod und ein ehrloses Begräbnis verdient hätte. Anderes würde in v. 9 stehen, wenn CHEYNE mit seiner neuesten Konjektur Recht hätte: וַיְחַטֵּא אֶת־פֹּשְׁעִים בְּחַבֻּרָתוֹ וְאֶת־רְשָׁעִים בְּמַכָּתוֹ *Er entsündigte die Abtrünnigen durch seine Strieme Und die Gottlosen durch seine Wunde, Weil* etc.

10 $11^{a\alpha}$ Die zehnte Strophe, die offenbar von dem wunderbaren Wiedererstehen des Ebed-Jahwe durch Jahwes Rettung spricht, liegt in sehr entstelltem Texte vor. Die meisten Ausleger finden in demselben entweder zwei ganze oder verstümmelte Strophen; aber ויהוה חפץ דכאו החלי und וחפץ יהוה בידו יצלח sind deutliche Dubletten, wie auch נפשו יראה zweimal erscheint. Daraus ergiebt sich, dass die in v. 10 zwischen den Dubletten stehenden Worte אִם־תָּשִׂים אָשָׁם die nachträgliche Ausfüllung einer Lücke sind, in welche nach v. 11 vielmehr מעמל gehört. Im besten Falle müsste mindestens יָשִׂים („wenn er seine Seele als Schuldopfer einsetzt") gelesen werden, ohne dass jedoch damit ein dem Zusammenhang und dem ganzen Capitel entsprechender Gedanke gewonnen wäre, weshalb denn auch schon viel eingreifendere Veränderungen versucht worden sind (DUHM: הַחֲלִים אֶת־שֵׂיבוֹ מַשָּׂא = Gesunden zu lassen sein Alter, Die Lust [seiner Seele etc]; BERTHOLET: הָהֵל אֶת שְׁמוֹ, ev. אֱמֶת שְׁמוֹ = Leuchten zu lassen seinen Namen [oder: die Wahrheit seines Namens]). Unter Beachtung, dass die Strophe in doppeltem Texte vorliegt, wird sich als ursprünglich etwa vermuten lassen: *Aber Jahwe hatte Gefallen an seinem Knechte,* l. בְּעַבְדּוֹ, aus dem sowohl דַּכְּאוֹ, = ihn zu zermalmen (, von DUHM als aram. für זַכֵּה, = ihn zu reinigen, gefasst), als auch בְּיָדוֹ (von BERTHOLET in בְּהֹדוֹ „an seiner Verherrlichung" geändert) verdorben ist; *Und errettete aus dem Ungemach seine Seele,* l. וַיְחַלֵּץ (vgl. DUHM, CHEYNE) für die Dubletten: הֶחֱלִי, er machte krank(?), und יַצְלִחַ, es wird gelingen, und punktiere מֵעָמָל. *Er lässt ihn Licht sehen in Fülle* (wörtlich: und er wird satt), l. יַרְאֵהוּ + אוֹר, beides nach LXX, und וישבע; in v. 11 fehlt אור, in v. 10 ausserdem noch וְיִשְׂבַּע; für den Sinn vgl. Ps 36 10 50 23; *Nachkommen, die lange leben,* בְּדַעְתּוֹ scheint eine יִשְׂבַּע oder יַצְדִּיק angepasste Dublette von זֶרַע zu sein, wenn man nicht als die vierte Zeile auch hier besser den zweiten Text bevorzugen und lesen soll: בְּזַרְעוֹ יַצְדִּיקֵהוּ *In seinen Nachkommen verhilft er ihm zum Recht.* Auf diese Weise ist die Rede der Völker gut abgeschlossen: Das dem Tode verfallene Israel lebt auf, findet Rettung und kommt jetzt zu seinem Rechte, da ihm Jahwe das Heil erscheinen und eine grosse Nachkommenschar zuteil werden lässt, vgl. 50 8.

γ) **53** $11^{a\beta}$ (von צַדִּיק an)—12 Die beiden Schlussstrophen des Gedichtes. Jahwe spricht wieder, wie zu Anfang (vgl. *mein Knecht* v. 11 und 52 13) und fasst nochmals zusammen: durch Kreuz zur Krone, durch Leiden zum Siege und zum Heile der Völker.

$11^{a\beta}$—$12^{a\alpha}$ (bis שָׁלָל) *Gerecht steht da mein Knecht den Vielen, Da ihre Sünden es sind, die er auf sich genommen; Darum wird er Besitz erhalten unter Grossen Und mit Mächtigen Beute teilen.* צַדִּיק, das sich, am Anfang der neuen Strophe stehend, mit dem unmittelbar vorangehenden יַצְדִּיקֵהוּ nicht stösst, sondern dieses wirkungsvoll aufnimmt, bedeutet *gerecht, der, der Recht*

hat und Recht behält. So steht Israel als der Sieger da vor den vielen Völkern, geht er als Sieger hervor aus der gewaltigen Krisis des Exils, in der er getragen hat, was die Völker durch ihre Sünden verdienten; mit dem letzten Stichos von v. 11, wie mit צַדִּיק wird so deutlich auf v. 1–11$^{a\alpha}$ verwiesen, dass dieses Mittelstück unmöglich erst ein späterer Zusatz (so Bertholet) sein kann. Als Sieger wird er nun auch unter Grossen Besitz erhalten (l. nach LXX mit Duhm u. a. יִנְחַל für אֲחַלֶּק־, das wegen der Wiederholung zu weichen hat; ebenso l. בְּרַבִּים statt בָּר׳, da das parallele עֲצוּמִים artikellos steht) und mit Starken Beute teilen, d. h. unter den Völkern hochangesehen und geehrt sein, vgl. 52 13–15 und s. zu der sprichwörtlichen Redensart auch Prv 16 19.

Die letzte Strophe 12$^{a\beta b}$ hebt noch einmal (vgl. schon den zweiten Stichos der vorigen Strophe) kräftig hervor, was allein zum Siege führte; ja hier wird in den Leiden nicht nur der notwendige Durchgangspunkt, sondern selbst ein Grund zur Erhöhung Israels gesehen. Man sieht, wie auch hier der Ton des Mitleids durchbricht, der Dtjes beherrscht. *Dafür, dass er sein Leben dahingab,* wörtlich: „seine Seele ausgoss", ein Bild, das auf die alte Vorstellung zurückgeht, dass die Seele im Blute sei Lev 17 11; לַמָּוֶת ist unnötig vgl. Ps 141 8 und, weil es metrisch den Stichos überfüllt, als Glosse anzusehen (Duhm, Cheyne); *Und zu den Abtrünnigen gerechnet wurde* vgl. v. 9, *Während er doch die Sünden vieler trug Und für die Abtrünnigen eintrat;* zu יַפְגִּיעַ (Cheyne liest dafür wegen v. 6 יְכַפֵּר) vgl. 59 16 Jer 36 25, für den Sinn v. 4 5 in unserem Cap.

Dieses letzte Ebed-Jahwe-Gedicht bildet darum einen Höhepunkt in der israelitischen Religion, weil es in grossartiger Weise das Problem, das die Leiden dem Denken des Menschen bereiten, zu lösen versteht. Es ist nicht nach dem Grunde, sondern nach dem Zwecke derselben zu fragen; nicht die juristische Gerechtigkeit lenkt die Geschicke der Welt, sondern die weise Pädagogie des allmächtigen Gottes, der das Heil der ganzen Völkerwelt will. Die Tragik im Geschicke Israels, allein vor allen Völkern dulden zu müssen, löst sich daher auf in den herrlichen Trost, dass gerade dieses Leiden Israels Ruhm ausmacht und sein und der Völker Heil begründet. Kein Wunder, dass dieses Capitel dem NT viele Anknüpfungspunkte gegeben hat, vgl. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joh 1 29 36; ferner vgl. I Pt 2 22–25 Mk 15 28 Lk 22 37 Rm 4 25. Leider aber haben christliche Theologen, statt wie die Heiden in unserem Capitel vor dem Gottesknecht, den im NT die Liebe zu den Menschen, nicht nur das Geschick in den Tod führte, sich in Demut zu beugen und von Gottes wunderbarer Pädagogie sich ergreifen zu lassen, aus unserem Abschnitt juristisch-dogmatische Theorien abgeleitet und lieber über Eindrücke, die der ewige Gott bei diesen Vorgängen auf Erden empfunden habe, spekuliert.

Die Einheitlichkeit von 52 13—53 12 ist neuerdings von Bertholet (zu Jes 53, 1899) bestritten, der die zehn Strophen (53 1–11^{a}), in denen die Heiden sprechen, meint herausnehmen zu müssen. Er sieht darin die Darstellung der Beurteilung, die sich nachträglich dem Autor von dem Martyrium des in der syrischen Verfolgung getöteten 90jährigen Schriftgelehrten Eleazar ergab, vgl. II Mak 6 18–31. Oben ist jedoch gezeigt, wie enge dieses Mittelstück mit dem „Rahmen" zusammenhängt vgl. z. B. zu 53 11 f., und mehrfach ist betont, wie wenig auch die Einzelzüge von v. 1–11 (Aussatz, Verwundung, Tod, Begräbnis, Wiederaufleben) auf eine Einzelperson anwendbar sind; endlich ergab die von Bertholet nicht näher in Betracht gezogene Auffassung, dass die Heiden in v. 1–11^{a} die Sprecher sind, eine im Ganzen, wie im Einzelnen vollauf befriedigende Erklärung der wichtigen Stelle, dass die dem Texte viel weniger gerecht werdende Beziehung auf das Martyrium Eleasars, der doch weder aussätzig war, noch als von Gott geschlagen verachtet wurde, aber auch nicht wie ein Wurzelspross in dürrem

Erdreich aufwuchs, noch nach seinem Tode wieder auflebte, unannehmbar ist. Die Unterschiede, welche Bertholet zwischen Rahmen und Mittelstück findet, sind sehr zweifelhaft: Der Eindruck, dass „die Dichtung vom Märtyrer individueller, persönlicher gefärbt sei als der Ebedspruch", rührt offenbar nur daher, dass v. 1–11 die Schilderung ins Einzelne geht, während der Rahmen Gegenwart und Zukunft in grossem Zuge einander entgegengesetzt, und beweist nicht für die Verschiedenheit der Herkunft, sondern dafür, dass z. B. der Anfang 52 13–15 durchaus der individuellen Auffassung im Wege steht. Dass die Umgebung des Märtyrers nur Zuschauerin sei, während im Rahmen Knecht und Umgebung zu leiden haben, lässt sich bei Beachtung von 53 11b 12 und 53 5 9, die dasselbe besagen, nicht aufrecht erhalten. Dass das Mittelstück nur von einer Wirkung auf die eigenen Volksgenossen wisse, hat in עַמִּי v. 8, dessen Singular auf alle Fälle unrichtig ist, da er zu dem durchgehenden Plural vgl. z. B. v. 1 u. 6 nicht passt, keinen festen Grund (vgl. oben zu v. 8). Dass „er wird sich am Lichte satt sehen" (v. 10) und „er wird mit Mächtigen Beute teilen" (53 12) unbedingt sich ausschliessen, kann nur zugeben, wer den ersten Ausdruck bildlich, den zweiten aber wörtlich fasst, derjenige aber nicht, welcher die beiden Ausdrücke gleich behandelt. Endlich soll „sich ein Einfluss von Jes 53 auf seine Umgebung sowenig wie überhaupt auf eine Schrift des AT nachweisen lassen." Aber man vgl. doch 43 10 45 14–17 23, um nur diese Stellen aus Dtjes zu nennen, und bedenke andrerseits, wie sehr es den nachexilischen Juden feststand, dass sie die Prärogative vor allen Völkern besässen, und wenn sie lieber von der ihnen Gewinn bringenden Arbeit der Völker als von ihren eigenen Leiden für die Völker sprachen, so ist es eben bekannt, wie hoch Dtjes über Mit- und Nachwelt hinausragte. Übrigens blieb ihnen fest, dass die Heiden an der Rettung Israels Jahwes Macht erkennen werden. Die Zweifel an der Einheitlichkeit von 52 13—53 12 sind daher unbegründet.

Über das Verhältnis der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes, sowie die Literatur über diese Gedichte s. Schlussbem. zu Cap. 55.

g) 54 1–17 Jerusalems künftiges Glück und Herrlichkeit.

Zu der vermeintlichen Zusammenhangslosigkeit von Cap. 54 mit 52 13—53 12 s. Vorbem. zu 49 1—54 17 (S. 326) und vgl. auch zu 54 1 3.

α) **54 1–10** Zion soll jubeln; denn es wird sich weit ausdehnen und das frühere Leid vergessen ob der ewigen Gnade, mit der es von Jahwe beglückt wird. Die Verse 1–6 gehören enger zusammen und jeder Vers enthält ein Doppeldistichon, während in v. 7–10 zwei Trostsprüche in besonderer Form (s. dort) angefügt sind.

1–3 Aufforderung an Zion zu jubeln über die Menge seiner Kinder, vgl. 49 20 f. Dass Zion nicht mit Namen genannt ist, beweist nicht Einsetzung von 52 13—53 12; auch dort (52 11 f.) sind zuletzt Andere angeredet und 54 1 ist ein neuer Anfang. **1** רִנָּה ׀ wird als unnötig (vgl. 52 9) und das Metrum störend zu streichen sein (Duhm, Cheyne). Zu שׁוֹמֵמָה vgl. II Sam 13 20. Zion ist nicht mit anderen Städten verglichen, sondern ihre Gegenwart, da sie vereinsamt, nicht בְּעוּלָה *vermählt,* ohne בַּעַל = Gemahl, Eheherr (vgl. Gen 20 3 Dtn 22 22) ist, mit ihrer Vergangenheit, da sie nicht von Jahwe getrennt war. Zu der Verheissung, dass Zion jetzt eine zahlreichere Bevölkerung haben solle, als früher, vgl. 53 12a. **2** מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ fehlt mit Recht in LXX, schon der Plural passt nicht, da es sich hier um die Aufrichtung eines grossen Zeltes handelt (Duhm, Cheyne); ebenso l. mit Oort u. a. nach LXX und den andern Versionen הַטִּי statt יַטּוּ, also: *spanne aus, ohne zu sparen* (אַל־תַּחְשֹׂכִי). Für ein weites Zelt müssen die Stricke lang und die Zeltpflöcke fest sein. **3** hat nur anderthalb Distichen, כִּי schliesst sich nicht gut an v. 2 an; es fehlt somit

der erste Stichos, der etwa wie v. 1[a] oder v. 4[a] zu Jubel oder Furchtlosigkeit aufforderte (DUHM, CHEYNE). Zions Angehörige (וְזַרְעֵךְ) sollen *sich* nach allen Seiten *ausbreiten* (פָּרַץ, wie Gen 28 14 30 30 43 Ex 1 12 beim Jahwisten), *Völker in Besitz nehmen* vgl. Gen 22 17 24 60 und *verödete Städte wieder bevölkern*, es soll also ein ausgedehntes, auch über Palästinas Grenzen hinausreichendes israelitisches Reich hergestellt werden, wie das davidische, vgl. dazu wiederum 53 12.

4—6 Die Freude über die Wiedervereinigung mit Jahwe lässt Zion seine frühere Schmach vergessen. 4 Zion braucht *sich* so wenig *beschämt zu fühlen*, wie der Ebed-Jahwe, vgl. נִכְלַם 50 7; denn es wird nicht zu Schanden (בּוֹשׁ vgl. ebenfalls 50 7). *Die Schmach deiner Witwenschaft* bezeichnet die Zeit des Exils, da Jahwe beim Zusammenbruch des Staates Zion verlassen hat und dorthin erst bei der Wiederherstellung desselben zurückkehrt (vgl. 52 8); demnach wird *die Schande deiner Jugend*, d. i. die Schande, die es als junges Eheweib erfuhr, auf die ägyptische und assyrische Knechtschaft gehen vgl. Hes 16 4–8. Zu der Endung ־ַיִךְ an dem singul. Subst. auf ־וּת vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 91 l.

5 fällt unter den Doppeldistichen v. 1–6 auf mit seinem יַהְוֶה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, das auch bei Dtjes bisweilen, wie anderswo, Marke eines Zusatzes ist vgl. 48 2, und mit dem ähnlichen Satze: „Gott der ganzen Erde wird er geheissen". Auch trennt v. 5 den Trostgrund in v. 6 von v. 4 und bleibt selber trotz seinem בעליך nicht genau beim Bilde. Daher ist v. 5 als Einschub eines zu betrachten, der noch eigens hervorheben zu müssen meinte, dass der Schöpfer Zions und Gott der ganzen Welt Zions בעל sei. Für בֹּעֲלַיִךְ, das eine neue Vermählung vorraussetzte, während doch Zion keinen Scheidebrief erhalten hat (50 1), ist zu lesen בְּעָלַיִךְ; zu diesem sog. plur. majest., wie zu עֹשַׂיִךְ vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 124 i k.

6 Zion ist nicht von Jahwe definitiv geschieden, aber für einige Zeit allein gelassen und deshalb in trüber Stimmung, sie gleicht während der Zeit des Exils einer von ihrem Manne vernachlässigten Gattin (polygamische Verhältnisse sind vorausgesetzt vgl. Est 1 19 2 14), jedoch Zion darf sicher sein, dass sie sowenig vergessen wird, wie eine Jugendgattin (Prv 5 18 Mal 2 14 f.), zu welcher die Jugendliebe immer wieder hervorbricht. וְ—כִּי leitet, wie אַף כִּי Gen 3 1, einen Ausruf ein: *Und eine Jugendgattin*, wie wäre das möglich, *dass sie wirklich verschmäht werden könnte!* Zion wird wieder mit Jahwe vereinigt, *er ruft dich*, קְרָאָךְ statt קראך s. GES.-KAUTZSCH[26] § 58 g. Mit DUHM, CHEYNE ist יהוה des Metrums wegen von v. 6[a] nach v. 6[b] hinter אָמַר zu versetzen.

7 8 Der erste Trostspruch: Gottes Zorn war nur eine einen Augenblick währende Unterbrechung seiner ewigen Gnade; vgl. Ps. 30 6. Der Spruch bildet einen Fünfzeiler, vgl. zu 40 12–16. 7 *Einen kleinen Augenblick* nennt Dtjes hier hyperbolisch die Zeit des Exils, vgl. dagegen 42 14. אֲקַבְּצֵךְ ist = *ich sammle dich*, nämlich die zerstreuten Angehörigen Zions, und bedeutet hier sowenig, wie 40 11, „mit dem Arme fassen" oder „an sich ziehen". 8 שֶׁצֶף ἅπ. λεγ. erklärt man als gleichbedeutend mit שֶׁטֶף *Erguss, Schwall* Prv 27 4; aber die Ähnlichkeit mit dem folgenden Worte macht es wahrscheinlich, dass die übelangebrachte Assonanz nicht der Absicht Dtjes's, sondern der Unachtsamkeit eines Abschreibers entstammt. שֶׁצֶף ist als stehengebliebener

Schreibfehler für קֶצֶף zu tilgen (DUHM, CHEYNE); aber erst durch Entfernung des in LXX fehlenden רֶגַע wird der Stichos auf das richtige Mass gebracht: *Im Zorn verbarg ich mein Gesicht vor dir.*

9 10 Der zweite Trostspruch: Die ewige Dauer des neuen Bundes. Zwei Fünfzeiler. **9** erinnert an die Noah gegebene Versicherung, keine Flut mehr heraufzuführen (vgl. den Jahwisten Gen 8 21 f.) und erklärt, dass *dies* d. h. die Verheissung, die Jahwe jetzt giebt (dort Gen 8 21 mit אָמַר, hier mit נִשְׁבַּע ausgedrückt), geradeso sei, *wie* jene *in den Tagen Noahs* (l. כִּימֵי, wie die alten Versionen ausser LXX, einige MSS. und viele Ausleger, für כִּי־מֵי), nämlich: definitiv sei. Für אֲשֶׁר ist dem entsprechenden כֵּן gemäss כַּאֲשֶׁר *wie* zu lesen (LXX, OORT, DUHM, CHEYNE). Die Stichen sind hier sehr ungleich und der ganze Fünfzeiler daher wenig regelmässig. **10** Gottes Gnade ist beständiger und sein Friedensbund fester als die Ordnungen der Natur; vgl. Jer 31 35 f. 33 20–26 Ps 46 3 f. Zu אִתֵּךְ = אִתָּךְ vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 103 b; zu בְּרִית שְׁלוֹמִי *Friedens- und Freundschaftsbund* vgl. Hes 37 26 Mal 2 5; zu מְרַחֲמֵךְ s. 49 10. Es giebt für Dtjes etwas Höheres und Festeres als die Gesetze der Natur: Gott und seine Liebe.

β) **54 11–17** Das neue Jerusalem. Der Anfang v. 11–14ª besteht aus drei Dreizeilern; das Metrum der Schlussverse 14ᵇ–17 ist unsicher. **11** f. Der äussere Glanz. vgl. Tob 13 16 17 Apk Joh 21 18–21. סֹעֲרָה kann nicht Part. I al sein, sondern ist entweder als Part. Pu. ohne מְ (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 52 s) = die von Stürmen heimgesuchte, oder besser als Perf. Pu. zu fassen und bildet wie das folgende Pu. einen Hauptsatz an Stelle eines Eigennamens, vgl. a. a. O. § 152 a N. 2. Für פּוּךְ *Stibium*, das als Schminke für Frauenaugen, aber nicht für Bausteine passt (s. II Reg 9 30 Jer 4 30), ist נֹפֶךְ zu lesen (WELLH.). נֹפֶךְ ist der lupakku-Stein der Amarnatafeln, der m-f-k(t) der Ägypter, demnach ein grüner Edelstein, der Malachit, vgl. W. MAX MÜLLER Orient. Lit. Zeit. 1899 [No. 2], Sp. 39—41. Ferner wird man mit WELLH. אֲבָנַיִךְ in אֲדָנַיִךְ und mit BUHL וִיסַדְתִּיךְ in וִיסוֹדֹתַיִךְ *deine Fundamente* zu verwandeln haben: *Ich lege in grünen Edelsteinen* (l. בְּנ׳) *deine Grundfesten* (Hi 38 6) *Und deine Fundamente in Sapphiren* (l. בַּס׳), also in blauen Edelsteinen. Als Bausteine bei einem königlichen Palast erscheinen beide in Ägypten, vgl. ERMAN Ägypt. 259. **12** Diesen unteren Steinlagen in grüner und blauer Farbe entspricht der Oberbau: Die Zinnen werden aus Rubin, der wohl am ehesten dem (von seinem roten Funkeln vgl. כִּידוֹד „Funke") כַּדְכֹּד genannten Edelstein gleichzusetzen ist, und die Thore aus Ekdach-Steinen (wahrscheinlich nach קָדַח, brennen, = Karfunkelsteinen, wenn nicht dafür nach LXX קֶרַח, Krystall, zu lesen ist vgl. Hes 1 22) erbaut; גְּבוּל bedeutet die *Einfriedigung* (vgl. Hes 40 12), die Hofmauer, die ganz aus Edelsteinen errichtet wird. Dtjes scheint das neue Jerusalem als eine grosse Königsburg, nicht als Stadt gedacht zu haben. **13 14ª** Die Gotteserkenntnis und Wohlfahrt der Bürger. Für das erste בָּנַיִךְ l. mit DUHM, GRÄTZ, CHEYNE בֹּנַיִךְ *deine Erbauer;* das sind natürlich keine Andern als Jerusalems Angehörige 49 17, aber durch diese Lesung wird die Wiederholung des gleichen Wortes vermieden. Die *Erbauer* heissen לִמּוּדֵי יְהוָה, nicht weil sie nach Jahwes Plan die Stadt bauten, sondern weil im neuen Jerusalem

alle Jahwe kennen und dem Willen ihres göttlichen Lehrers gehorchen vgl. 50 4 Jer 31 14 Jo 3 1 2 Joh 6 45. **14**[a] צְדָקָה ist parallel mit שָׁלוֹם = *Heil; fest wirst du gegründet sein in Heil* vgl. 45 8 d. h. dein Heil wird bleiben. Zu der Assimilation des ת an כ in dem Hithpa. תִּכּוֹנָנִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 c.

14[b]—**17** Die Sicherheit und Uneinnehmbarkeit Jerusalems. Dreizeiler sind hier nicht mehr zu entdecken, wie in v. 11–14[a], aber Gewissheit über die ursprünglich intendierte Gliederung ist schwer zu erlangen: Mit Duhm, Cheyne wird man v. 15 und 17[b] für sekundär ansehen müssen, dann bleiben vier Distichen als ursprünglich dtjes'nisch. **14**[b] Für den schwierigen Impera. רַחֲקִי l. mit Grätz, Cheyne das Imperf. תִּרְחֲקִי (ת zu Anfang konnte leicht verwischen): *Fern wirst du sein von Bedrückung, denn du hast nichts zu fürchten, Und von Zerstörung* (vgl. Jer 17 17), *denn sie kommt dir nicht nahe.*

Wie man **15** auch fasse, so erscheint er als dem Zusammenhang fremd: Setzt man עָלַיִךְ aus dem zweiten Stichos in den ersten hinter יָגוּר und nimmt גור = *angreifen*, so ist es eine Bemerkung, die v. 14[b] limitiert und erklärt: Wenn aber doch ein Angriff erfolgen sollte, so geschieht es ohne Jahwes Willen und der Angreifer fällt (Oort, Ryssel). Lässt man עָלַיִךְ an seinem Ort, so muss man es mit: *dir gegenüber (fällt er)* übersetzen; doch meint der Glossator vielleicht nach v. 17[a], wo von der Unbrauchbarkeit der Waffen gegen Jerusalem gesprochen ist, dass der Angreifer Jerusalem *zufällt.* LXX denkt bei גור an גֵּרִים, Proselyten, die kommen und in Jerusalem Zuflucht suchen, was dem Zusammenhang jedenfalls noch weniger angemessen ist. Cheyne vermutet als möglich: הֵן גּוֹי יְגוּדֵךְ אֶפֶס מֵאוֹתִי מִי יָגֻד אִתָּךְ אֵלַיִךְ יִתְפַּלָּל = „Wenn ein Volk dich angreift (vgl. Gen 49 19), geschieht's ohne meinen Willen; Wer dich angreift, wird zu dir flehen" vgl. 45 14; aber auch so soll der Vers nicht ursprünglich in den Text gehören. Zu dem Gebrauch von מִי vgl. 44 10 50 10.

16 begründet v. 14[b]: Jahwe ist der Lenker der Kriege als der, welcher die Hersteller der Waffen und diejenigen, die dieselben gebrauchen, geschaffen hat; darum kann er dafür sorgen, dass Jerusalem von Angriffen und Kriegen unberührt bleibt. Die beiden אָנֹכִי בָרָאתִי fallen wohl auf, aber sie ersetzen unser: *sowohl . . . . als auch* oder *wie . . . . so auch;* der Nachdruck liegt auf dem zweiten Satze, die Wahrheit des ersten gilt als allgemein zugegeben: Jahwe hat die Menschen die Schmiedekunst gelehrt. לְמַעֲשֵׂהוּ mit auf חָרָשׁ bezüglichem Suff. = *gemäss seiner Kunst.* Zu לְחַבֵּל ist nicht die vom Künstler verfertigte Waffe als Objekt zu ergänzen; das Verb steht absolut und als Objekt sind Reiche und Städte gedacht, welche von Gott geschaffene *Verderber* (מַשְׁחִית), wie Sanherib, Nebukadrezzar und andere „Gottesgeisseln", vernichten. Die von Cheyne adoptierte Lesung Klostermanns: לַחְבֹּל „um ein Pfand zu nehmen" setzt dagegen voraus, Jahwe habe einen „Verderber" zu dem besondern Zweck geschaffen, von denen, die Gott gegenüber in Schuld sind, ein Pfand für volle Bezahlung der Schuld zu erheben; die Meinung soll dann sein, Israel habe nichts zu fürchten, da die Schuld vollständig bezahlt sei (40 2). Durch diese Erklärung käme wohl Farbe und Leben in die Stelle, aber die Vorstellung eines göttlichen Pfandbeamten spricht doch zu wenig an. **17**[a] Auch die Waffen der Verleumdung und Anklage werden ihre Wirkung verfehlen: die Gegner werden im Gericht den Prozess verlieren: *du wirst sie ihres Unrechts überführen* (תַּרְשִׁיעִי). לַמִּשְׁפָּט kann Glosse sein (Duhm), קוּם אֵת *mit jemand* (als dessen Ankläger) *sich erheben* ist soviel als: jemand anklagen.

17[b] ist ein Zusatz nach 17 14 Hi 20 29 27 13; die Anrede an Zion ist ja auch vergessen, und den Plural עַבְדֵי יהוה braucht Dtjes niemals von den Israeliten, sondern nur von den Propheten vgl. 44 26.

5) 55 1–13 Einladung zum Ergreifen des nahen Heiles.

Das Capitel bildet den Abschluss der Trostschrift Dtjes's. In v. 1–5 schliesst sich an den Aufruf eine kurze zusammenfassende Schilderung der grossen Segnungen der neuen Zeit, deren Kommen Dtjes zu deuten hatte, und in v. 6–13 lenkt er ganz zum Anfang seiner Schrift zurück, wenn er die nahe Verwirklichung der hohen, für Menschen unbegreifbaren Heilsgedanken Gottes und die wunderbare Rückkehr Israels in die Heimat verkündigt.

a) 55 1–5 Die herrlichen Segnungen des ewigen Bundes, den Jahwe mit Israel schliesst.

Zwei Strophen zu je vier Distichen; die Glosse v. 3[a] (s. dort) hat sich in die Lücke der beiden Strophen eingeschoben. Die Worte der Einladung v. 1 2 erinnern in ihrer Form und ihrem Inhalt an so manche Stelle des NT's, vor allem darf man auch Jesu herrliche Einladung an die Mühseligen und Beladenen Mt 11 28–30 vergleichen. Denn auch hier werden den Juden der Diaspora (die pluralische Anrede, die hier gebraucht ist, geht mehr dem Einzelnen zu Herzen, die Einladung ist persönlicher, die Aufforderung dringlicher) nicht nur materielle Güter mit Wasser, Brot, Wein, Milch und Fett, das dem Orientalen als beste Nahrung galt (25 6), angeboten, sondern alles, was in der herrlichen Wiederherstellung Israels zum Volke Jahwes inbegriffen ist: „leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer und Genuss der צְדָקָה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker“ (Duhm), vgl. v. 3[b]–5 44 3–5. Vgl. ferner zu der Stelle im NT die Einladungen zum Gastmahl, sowie Joh 4 10–15 6 35 7 37 Apk Joh 21 6 22 17; s. auch zu 25 6 und ferner Prv 9 1–5 JSir 15 3. Die Juden in der Diaspora mochten diese dringende Einladung nötig haben, da sich dieselben vielfach schon damals in der Welt werden heimisch und wohl gefühlt haben; der Prophet aber weiss, dass erst die geistigen Güter des von Gott aufgerichteten Reiches den Menschen wahre Befriedigung bringen.

1 wird nicht völlig hergestellt, wenn man mit Oort, Ryssel לֶחֶם für das störende כֶּסֶף in v. 1[a] liest; man hat vielmehr mit Duhm, Cheyne einmal das erste לְכוּ שִׁבְרוּ וְ, das im Gefolge des unrichtigen כֶּסֶף eingedrungen ist, zu entfernen und ferner mit Duhm statt כֶּסֶף nicht לֶחֶם, das zu כָּל־צָמֵא keine gute Parallele bildet, sondern כֹּחַ *Kraft* (vgl. 44 12) zu vermuten. Das erste Distichon lautete daher: *Ha! ihr Durstigen alle, auf zum Wasser! Und wer keine Kraft hat, esset!* הוֹי wie 18 1. Mit וּלְכוּ beginnt das zweite Distichon, das ohne וְ folgende שִׁבְרוּ giebt den Hauptbegriff: *kaufet Getreide!*, dann im letzten Stichos = *kaufet* überhaupt. **2** Das Leben, das um Gott sich nicht kümmert, ist ein beständiges Sichabmühen um Dinge, die keinen bleibenden Gewinn und keine dauernde Befriedigung bieten, das religiöse Leben dagegen das stete Empfangen ohne eigenes Geben und die höchste Erquickung der Seele; vgl. Lk 10 38–41. Der erste Impera. שִׁמְעוּ giebt die Bedingung des folgenden וְאִכְלוּ, wie 45 22; der nachgestellte Inf. absol. fordert ein dauerndes Hören.

3[a] wiederholt nur in matteren Worten v. 2[b], ist daher als Glosse zu betrachten (Duhm, Cheyne); übrigens wird וּלְכוּ אֵלַי als Folge von הַטּוּ א׳ zu fassen sein: *Neigt euer Ohr, so werdet ihr zu mir ziehen.*

3[b]–**5** Das Heil, zu dem v. 1 2 einladet, ist der ewige Bund mit Gott d. h. Israel in Glück und Macht für immer an der Spitze der Nationen. **3** Die neue Strophe (aus vier Distichen, wie v. 1 2) hat mit blossem אֶכְרְתָה zu beginnen;

das ו davor ist erst mit der Glosse v. 3ª eingedrungen (CHEYNE). Die Konstruktion von כָּרַת mit לְ, nicht mit עִם, deutet an, dass diese „Stiftung" ein Geschenk Gottes, eine Gewährung des Höheren an den Niedrigeren ist. Die Apposition חַסְדֵי ד' הַנ' bestimmt als den Inhalt des von Gott gewährten Bundes die Verwirklichung der einst David gegebenen Gnadenverheissungen. Sie heissen הַנֶּאֱמָנִים, *die zuverlässigen,* weil sie sich einst schon an David bewahrheitet haben und jetzt für alle Zeiten an dem wiederhergestellten Volke verwirklichen sollen. Die David verheissene Gnade (II Sam 7 8–16) ist ewig wahr: sie erfüllt sich in höherer Weise an dem ganzen Volke, auf das sie übertragen wird. Dass dies der Sinn Dtjes's ist, zeigen die beiden korrespondierenden mit הֵן eingeleiteten folgenden Disticha 4 5ª. הֵן ... הֵן, das erste mit folgendem Perf., das zweite mit folgendem Imperf., sind zu übersetzen: ***Gerade wie einst ....., so jetzt.*** Also: ***Wie ich einst zum Zeugen für Völker ihn machte, Zum Fürsten und Gebieter über Nationen, So wirst du jetzt Völkerstämme, die du nicht kennst, herbeirufen Und Völker, die dich bis dahin nicht kannten, werden zu dir hineilen.*** Für das erste לְאוּמִּים l. mit OORT u. a. לְעַמִּים; dagegen beruht die Lesung der Pesch. נְתַתִּיךָ, ich habe dich gemacht etc., auf völliger Verkennung des Inhalts. David, der Sieger und Gebieter der Völker, war für die Völker Jahwes Zeuge, ein Zeuge von Jahwes Macht und Herrlichkeit; in höherem Masse wird Israel in Zukunft in der Menschenwelt für Jahwe zeugen: Heidenvölker, die er nicht kennt und die bis dahin noch nichts von Israel gehört haben, werden seinem Rufe folgen, werden herzueilen, weil sie von der Verherrlichung Israels durch Jahwe hören (vgl. v. 5ᵇ und zu פֵּאֲרָךְ 44 23 49 3): Israel das erste und oberste der Völker, Jerusalem der Mittelpunkt und Wallfahrtsort der Welt vgl. 2 2–4.

Dtjes fasst in dieser grossen Verheissung die Summe aller seiner Weissagungen zusammen; hier am hervorragendsten Punkte seiner Schrift, kurz vor Abschluss derselben, lässt er die beiden Linien: Zion und Ebed-Jahwe, sich vereinigen. Vor allem ist deutlich, wie mit diesem Worte zurückgeblickt wird auf die Ebed-Jahwe-Gedichte: Israel, der Ebed-Jahwe, ist das Licht der Heiden (42 6 49 6), die Heidenvölker neigen sich vor ihm und erkennen Jahwes Herrlichkeit und wunderbare Macht zu helfen (vgl. 52 15 53 1 ff.).

Von einem Messias im speciellen Sinne spricht Dtjes nicht: Israel ist der Heilsmittler der Völker; auch ist nicht ein zweiter David verheissen, sondern die David verheissenen und gewährten Gnaden werden auf Israel übertragen; die Worte sind darum eine Umdeutung jener Verheissung an David zu einer höheren Weissagung, ganz parallel jener Steigerung des Noahschwures 54 9 f., vgl. auch Dtjes's Vergeistigung der Opfer 40 16, und es liegt in ihnen einerseits eine Verteidigung jener Weissagung an David, andererseits aber ebenso sehr eine Opposition gegen die aus derselben abgeleitete, überhaupt erst kurz vor dem Exil aufgekommene Erwartung eines persönlichen Messias Israels, von dem Dtjes niemals spricht. Nur solange man den Hinweis auf David als eine neue Weissagung auf einen persönlichen Messias der Zukunft deutet, ist die Ansicht STADES (Gesch. Isr. II, 70. 87), dem auch KRÄTZSCHMAR (Bundesvorst. 170) folgt, verständlich, dass v. 3ᵇ (von חַסְדֵי an) und v. 4 eine Interpolation seien; bei der richtigen Auffassung fällt aber diese Annahme gänzlich dahin. Ein ganz anderes Bild von David entwirft Ps 18 38–46.

b) 55 6–13 Die Erfüllung von Jahwes Heilsplan ist nahe, Israel zieht in Friede und Freude durch die Wüste in die Heimat.

Drei Strophen zu je vier Distichen; die zwei letzten weisen ein paarmal etwas längere Stichen als gewöhnlich auf, vgl. v. 10ª 12ᵇ.

6—9 Die erste Strophe: Jetzt ist die Zeit des Heils (49 8); gebt doch euren mutlosen Gedanken den Abschied (40 27–31 vgl. 46 12 f.) und ergreift freudig die Hoffnung auf Gottes wunderbare Hilfe. Wie v. 7 ein fremder Einschub ist, so fehlt andererseits in v. 9ª hinter מֵאָרֶץ ein Stichos. **6** ist „weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz“ (Duhm); denn einmal darf בְּהִמָּצְאוֹ, wie בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב zeigt, nicht gedeutet werden: solange er für euch noch zu finden, es für euch noch nicht zu spät ist, dann aber auch nicht in die Aussage verallgemeinert werden, dass Jahwe immer nahe sei und immer sich finden lasse. Gerade die Wiederholung zeigt, dass der Sinn nur ist: Jetzt ist Jahwe nahe, jetzt kommt das Heil. Damit ist auch allein der Zusammenhang mit v. 1–6 beachtet. קָרָא wie 43 22 (s. dort die Vorbem.).

7 fordert die Gottlosen und Nichtswürdigen auf, von ihren Wegen und Gedanken zu lassen, damit sie Gottes Erbarmen erlangen. Diese Aufforderung stimmt aber nicht gut zu v. 6, wo das Heil an keine Bedingung geknüpft und Jahwe nicht als immer zum Vergeben bereit vorgestellt ist. Auch hat Dtjes immer das ganze Israel am Herzen gelegen, nicht die Einzelnen; ganz unerträglich ist der Vers aber vor v. 8f., weil er notwendig machte, den Unterschied der Gedanken Gottes und der Menschen darin zu finden, dass Gottes Gedanken und Wege nicht gottlos seien. Der Vers, der einen Vierzeiler ausmacht, ist ein Randcitat, vielleicht aus einem Psalm (Duhm, Cheyne).

8 erhält durch den Anschluss an v. 6 einen vortrefflichen Sinn. Sucht Jahwe! jetzt ist er wirklich nahe und seine Gedanken gehen weit über eure hinaus; das Heil, das er bereitet, könnt ihr mit euren nur das Sichtbare in Berechnung ziehenden Gedanken (vgl. v. 1 2) gar nicht ermessen und meine Wege und Ziele gar nicht ahnen. Auch in **9** wird nicht die moralische Qualität der göttlichen und menschlichen Gedanken verglichen, sondern ihre Höhe. Gottes Gedanken sind viel höher, reichen viel weiter; Jahwes Blick hat eine ganz andere Tragweite und ein umfassenderes Gebiet, sieht Werte und Kräfte, die die Menschen nicht erblicken; er kann den Zeitpunkt des Heiles bestimmen, seine Gedanken des Friedens und Heiles (Jer 28 11) durchführen, er hat einen Plan des Heils, dem auch, so unverständlich es den kurzsichtigen Menschen klingen mag, das Leiden im Exile diente, er schaut von höherer Warte aus und überblickt die ganze Welt und die ganze Geschichte (vgl. auch 40 22). Für כִּי־גָ׳ l. nach den alten Versionen und Ps 103 11 mit Klostermann, Cheyne כִּי כִּגְבֹהַּ; der parallele Stichos zu v. 9ª fehlt (Duhm).

10 11 Die zweite Strophe: Jahwes Wort ist eine reale Kraft, nicht blos leerer Schall wie so oft der Menschen Wort; seine Verheissung ruht daher nicht, bis sie das Heil bewirkt hat. Vgl. zu dem Gedanken 40 8; zu der Auffassung von Gottes Wort als einer Kraft s. zu 9 7; zu dem Bilde vgl. 45 8. Wie Dtjes sich die Rückkehr des Wassers in den Himmel denkt, sagt er nicht; vgl. dagegen Hi 36 27. Die Änderung von Oort, Ryssel in לְזֶרַע und לְאֹכֶל ist unnötig und ersetzt die poetische Anschaulichkeit: *Saat dem Säemann* und *Speise dem Essenden* durch das unschöne: „Saat zur Saat“, vgl. II Kor 9 10. **11** L. יָצָא für יֵצֵא mit Klostermann, Cheyne, vgl. 45 23; zu רֵיקָם *leer* = unverrichteter Dinge vgl. II Sam 1 22.

Deutlich kehrt Dtjes mit diesen Worten zu seinem Ausgangspunkt zurück, vgl. 40 8.

Jetzt ist der Inhalt der göttlichen Verheissung in der ganzen Trostschrift entfaltet: Israels Rettung zu wunderbarem Heil und herrliche Rückkehr in die Heimat. Darum noch einmal die Verkündigung: Der Frohndienst hat ein Ende und die Wege zur Heimkehr werden in wunderbarster Weise bereitet (vgl. 40 1–4).

12 13 Die dritte Strophe: Der fröhliche Auszug aus Babel, womit dann die ganze herrliche Ausgestaltung des Heiles der neuen Zeit zusammenhängt. Das ist es, wozu Jahwe sein Wort gesandt hat. **12** תּוּבָלוּן in feierlichem Zuge sollen die Heimkehrenden von Jahwe selber geleitet werden vgl. 40 10 52 12. Zu מָחָא כָף vgl. Hes 25 6 Ps 98 8. **13** Zu נַעֲצוּץ s. 7 19, zu Cypresse und Myrte 41 19; dagegen ist die Wüstenpflanze סִרְפַּד sonst nirgends genannt und ihre genaue Bestimmung noch nicht gelungen. Mit Ḳĕrē ist וְתחת zu lesen und mit Duhm das eine der beiden יַעֲלֶה zu streichen. Mit der Heimkehr bricht die neue Zeit an, und die wunderbare Umwandlung der Wüste, welche die Heimkehrenden durchwandern, in eine baumreiche Gegend ist ein bleibendes Ruhmesdenkmal für Jahwe.

Die Ebed-Jahwe-Gedichte in der Trostschrift Dtjes's.

Zum Schlusse der Erklärung Dtjes gilt es noch, mit wenig Worten auf die neuerdings erhobenen kritischen Fragen aufmerksam zu machen, deren Erledigung sich im Commentare von selber ergeben hat. Ausser Acht kann es dabei bleiben, dass zu den vier Ebed-Jahwe-Gedichten 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12 Sellin ein fünftes in 42 18–25 und Laue wenigstens den Rest oder die Glosse eines solchen in 51 16 finden will, da diese Aufstellung vielmehr eine Beztätigung der übrigens auch von Sellin anerkannten Zusammengehörigkeit der Ebed-Jahwe-Gedichte mit dem übrigen Dtjes ist. Wir resümieren

erstens, was sich in Bezug auf die Ebed-Jahwe-Gedichte, diese für sich betrachtet, ergeben hat:

a) Bertholets Ausscheidung des Mittelstückes 53 1–11ᵃ als eines besonderen, nur auf ein Individuum gehenden Gedichtes aus dem „Rahmen“ 52 13–15 53 10ᵇ–12 hat sich als nicht berechtigt erwiesen, vgl. Schlussbem. zu 52 13—53 12 S. 352 f.

b) Die Annahme von Schian, Kosters und Laue, dass 52 13—53 12 von einem andern Verf. herstamme als die übrigen, ist ebenso für unrichtig anzusehen, da sich Cap. 53 durchaus als die Spitze und Zusammenfassung der anderen Stücke ausweist, s. S. 344.

c) Auch für die Herausnahme von 50 4–9 als eines Stückes besonderen Ursprungs (Ley, Laue) liegt kein Grund vor, vgl. die Erklärung, welche die enge Verwandtschaft auch dieses Stückes mit den andern an den Tag legt.

d) Überall hat sich ferner die Deutung des Knechtes Gottes auf Israel als die allein dem Wortlaut voll und ganz entsprechende ergeben; der Schein, dass es sich um eine Einzelperson handle, ist nur durch die Personifikation Israels erweckt, die aber in keiner Weise über die Personifikation Zions hinausgeht, das ebenso als Permutativ für die Jerusalemer, resp. das ganze Volk, wie Israel für die Israeliten gebraucht wird. Im Übrigen sei hier auf den Namen Israel, der dem Ebed-Jahwe im Texte selber gegeben wird, hingewiesen, s. zu 49 3 52 13 und vgl. zu 42 1 (LXX, s. Schlussbem. zu 42 1–8 S. 289 f.). Damit sind alle andern Deutungen als unrichtig hingestellt, sowohl die, welche eine wirkliche Einzelperson, sei es vielleicht Jesaja (Ewald), oder Jeremia (Duhm), Serubbabel (Sellin) oder der neunzigjährige Schriftgelehrte Eleazar (Bertholet) oder der Messias der Zukunft (vgl. Ley, Laue), als auch die, welche irgendwie einen engeren Kreis im Volke: die Frommen oder die Gemeinschaft der Schriftgelehrten oder die deuteronomisch berührten Gesetzeslehrer, darin sehen will (Kosters, Bertholet).

Zweitens ist nun leicht das Ergebnis für das Verhältnis der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes festzustellen. Unbestritten ist es, dass in Dtjes selber Israel als der Ebed-Jahwe

gilt. Und zwar ist es deutlich, dass Dtjes nicht das ideale und das empirische Israel von einander trennt, sondern das ideale in dem empirischen sieht und alle die hohen Aufgaben dem wirklichen Israel zuschreibt. Wohl ist bei diesen hohen Aufgaben Israel für Dtjes gewissermassen zu einem Idealbegriff geworden, gerade wie Zion vgl. zu 50 1 51 7; aber es ist unrichtig, anzunehmen, dass Dtjes irgendwie empirisch das wahre Israel vom falschen habe trennen wollen. Also ist die Auffassung vom Ebed-Jahwe in Dtjes mit derjenigen in den Ebed-Jahwe-Gedichten übereinstimmend: beide fassen das wirkliche Israel in seinem Beruf unter den Völkern ins Auge, für beide ist Israel der Prophet Jahwes und damit der wahren Religion in der Welt vgl. nur 42 1-4 und 42 6. Auch der von Smend (Rel.-Gesch.[2] 353) behauptete Unterschied zwischen Dtjes und den Ebed-Jahwe-Gedichten, nämlich, dass diese die Sünde Israels ignorieren, ist jedenfalls nicht zu premieren, aber im Grunde nicht einmal vorhanden (vgl. z. B. 53 9). Endlich hat sich auf Schritt und Tritt bei der Erklärung Dtjes's ergeben, dass er auf die Ebed-Jahwe-Gedichte zurückblickt (vgl. nur zu 55 1-5 Schlussbem.). Man ist daher zu dem Schlusse gezwungen, dass die Ebed-Jahwe-Gedichte, welche dieselbe Auffassung, wie sie Dtjes selber bekundet, vom Ebed-Jahwe vertreten, ein ursprünglicher Bestandteil der Trostschrift Dtjes's sind. Auch ist nichts zu entdecken, was auf eine Aufnahme und Aneignung dieser Stücke durch Dtjes oder auf eine Entstehung derselben in einer früheren Lebensperiode des grossen Propheten hinwiese; denn die gemessene Art einzelner Stücke ist dem Inhalt entsprechend, das Metrum, das drei derselben (42 1-4 49 1-6 52 13—53 12) anwenden, ist in Dtjes auch sonst vertreten und die metrische Form von 50 4-9 bei Dtjes ausserordentlich beliebt. Wenn man sagt, dass man diese Stücke leicht aus dem Zusammenhang herausnehmen könne, so ist zu bemerken, dass dies auch von andern ebenso gilt, dass man aber damit Dtjes das Herz ausbricht und den ganzen Aufbau seiner Trostschrift auf das Empfindlichste schädigt.

Schliesslich sei noch daran erinnert, dass die Zugehörigkeit der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes 40—55 auch die Abtrennung der Cap. 49—55, als eines späteren Teiles, unmöglich macht. Zu der Bezeichnung Jerusalems als *der heiligen Stadt* 52 1 vgl. die Erklärung.

Besondere Literatur zu den Ebed-Jahwe-Gedichten: Giesebrecht, Die Idee von Cap. 52 13—53 12 in seinen Beiträgen zur Jesajakritik 1890, S. 146—185; M. Schian, Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes 40—66 1895; Kosters ThT 1896, 591 ff.; L. Laue, Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaja 1898; E. Sellin, Serubbabel. Ein Beitrag zur Gesch. der messian. Erwart. u. der Entsteh. des Judentums 1898; Alfred Bertholet, Zu Jesaja 53, 1899; Rudolf Kittel, Jesaia 53 und der leidende Messias im AT, in Zur Theologie des AT's, 15—31, 1899; Karl Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes 40—55, 1899; G. Füllkrug, Der Gottesknecht des Dtjes, 1899.

II. Ein Anhang aus der Mitte des fünften Jahrhunderts Cap. 56—66.

Mit Cap. 55 ist die Trostschrift (Cap. 40—55) abgeschlossen. Ganz anderer Art sind die letzten Capp. des Buches Jes: Wohl ist das Heil in demselben ebenso noch erwartet, wie in Cap. 40—55, aber der Tag des Heils ist zugleich ein Tag der Rache, der Rache nicht an Babel (vgl. 47 3), sondern an den Gottlosen aus den Juden, an den Häretikern und Schismatikern. Auch ist nicht mehr die Rückkehr in die Heimat die Einleitung zum Heile, wie bei Dtjes; die Juden sind im heiligen Lande und bilden wieder ein eigenes Gemeinwesen, der Tempel ist gebaut und Jerusalem liegt nicht mehr in Trümmern. Bereits haben sich auch schlimme Verhältnisse eingestellt: Die Vorsteher vergessen ihre Pflicht, die Armen werden von ihren reichen Mitbürgern bedrückt, die Feiertage in Zank und Streit verbracht, die alte israelitische Bevölkerung in Juda und Samarien will sich

nicht unter das Joch des Gesetzes beugen, ja trägt sich schon mit dem Gedanken, einen Sondertempel zu bauen.

Die Capp. gehören zusammen, auch wenn sie nicht ein so einheitliches Ganzes wie Cap. 40—55 bilden und blosse Aneinanderreihung der Abschnitte hier noch weit mehr als dort vorherrscht. Es lässt sich doch als der Hauptgedanke des Verf. die Absicht heraus erkennen, den Glauben an das Kommen des Heiles den Jahwetreuen zu befestigen, sie in der kritischen Lage zu trösten, da man schon fürchten musste, dass der Eifer für den Anschluss an die jerusalemische Gemeinde unter der Diaspora infolge der schlimmen Verhältnisse in Jerusalem erlahme (Cap. 56) und die im Lande angesessene Bevölkerung gänzlich den Einfluss der Gola unterdrücke, in der kritischen Lage, da die Leiter der Gemeinde gleichgiltig waren und die Masse an götzendienerische Kulte sich hielt. Dem Verf. bleibt es fest: der Name Israels geht nicht unter, darum ist am Glauben festzuhalten, die Feinde, die Widersacher trifft das Gericht und für die Frommen kommt das Heil mit der wunderbaren Verherrlichung Jerusalems. In diesen Gedanken bewegt sich der Verf. von Anfang bis zu Ende. Ein entscheidender Grund liegt nicht vor anzunehmen, dass die Abschnitte ursprünglich anders geordnet waren. Mit Cap. 56 setzt der Verf. ein: die Bewegung für Zion darf nicht zur Ruhe kommen, und der letzte Grund ist: der ewige Name Israels (66 22).

Die Capp. rühren abgesehen von den wenigen Zusätzen von einem Verf. her, der in der Mitte des fünften Jahrhunderts vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem lebte. S. über Weiteres die Vor- und Schlussbemerkungen zu den einzelnen Abschnitten.

Vgl. bes. auch Gressmann Über die in Jes Cap. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898, und Littmann Über die Abfassungszeit des Tritojesaia, 1899.

I) 56 1—8 Ein Trostwort an die Proselyten und Eunuchen unter den Juden.

Dtjes hatte verheissen, dass Fremde an Israel sich anschliessen werden (44 5); hier haben Proselyten Angst, dass sie von Jahwe aus seinem Volke ausgeschlossen werden, und ebenso sehen Eunuchen, offenbar solche israelitischer Abstammung, die im Palaste des Grosskönigs als Höflinge dienten, wegen ihrer Kinderlosigkeit nicht ein, was ihre Rückkehr in die Heimat für Nutzen brächte. Der Autor hat für beide Trost: Ein Ausschluss soll nicht erfolgen, wenn sie an der israelitischen Religion (בְּרִית) festhalten, insbesondere den Sabbat nicht profanieren; der Tempel bleibt beiden nicht verschlossen: Er ist ein Bethaus für Angehörige aller Völker, und die Eunuchen erhalten in ihm ein Denkmal, das besser ist als Söhne und Töchter. Man sieht, dass der Tempel bereits existiert, aber andererseits die Tendenz gefürchtet ist, welche alles Fremde davon ausschliesst, jene Absonderung von den Nichtjuden, wie sie Esra-Nehemia durchsetzten. Unser Autor ist für das Gesetz und seine Institutionen, aber er stimmt mit den Eiferern doch in dem Punkte nicht überein, dass die Zulassung zur Gemeinde und zum Tempel vom Blute und von der Körperbeschaffenheit abhängig sein sollte; andererseits scheint er nach v. 7 nicht den Bedenken von bereits in Jerusalem anwesenden, sondern in Babylonien mit der Heimkehr zögernden Proselyten und Eunuchen entgegenzutreten.

Die beiden ersten Verse bilden zwei Vierzeiler; v. 3–8 kann man dieses Metrum nur festhalten, wenn man sich entschliesst, einiges leicht Entbehrliche als Glosse auszuscheiden. Vom Schwunge Dtjes's entdeckt man allerdings nichts, trotzdem v. 1 5 an Dtjes 55 6 13 anklingen.

1 2 Die Mahnung zu Recht und Gerechtigkeit. Sie wird begründet mit der Nähe des Heils, die dem Autor (vgl. 57 14 58 8 59 15 60 1 etc.) so fest steht wie Dtjes; aber der ganze Unterschied von Dtjes tritt schon hier deutlich zu Tage: Dtjes ladet 55 1 ein, das nahe Heil nicht auszuschlagen 55 1 ff., hier soll es durch Erfüllung der Gebote, durch Gesetzesgerechtigkeit erworben werden. 1a צְדָקָה meint *Gerechtigkeit,* d. i. gesetzmässiges Verhalten, gerade wie מִשְׁפָּט hier die gesetzliche Ordnung (vgl. die מִשְׁפָּטִים Dtn 4 45 12 1) bezeichnet (vgl. da-

gegen 42 1); in v. 1^b hat צִדְקָתִי den Sinn von Heil, aber unser Autor verbindet damit wohl eine andere Vorstellung als Dtjes und denkt an den Zustand, wo dem Gesetze gemäss der Kultus geübt wird, wo alle Gottlosen gestraft sind, die Juden die Stellung der Priester allen Menschen als den Laien gegenüber einnehmen und zugleich als die Herren alle Welt beherrschen. 2 אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם sind nicht gewählt, um die universale Bestimmung des Heils, sondern um das Verhältnis, in welchem die Menschen zu Gott stehen, hervorzuheben vgl. Ps 8 5. זֹאת und בָּהּ, die auf v. 1^a zurückweisen, werden v. 2^b exponiert; unter den מִשְׁפָּטִים nimmt die Forderung des Sabbathaltens, resp. des sich Hütens vor Sabbatschändung, eine wichtige Stelle ein. Der Sabbat, von dem Dtjes niemals spricht, ist, wie die Beschneidung (s. zu 52 1), im Exil zu einem sakramentalen Symbol der Religion Jahwes geworden, weil dies beim Wegfall des Kultus die einzigen Erkennungszeichen des rechten Juden blieben. Jetzt wird der Sabbat auch ganz anders gefeiert, als in der alten Zeit, vgl. 58 13 und Hes 20 13, sowie den Priesterkodex; aus Neh 13 15 erkennt man, welche Mühe es verursachte, die neue exilische Sabbatordnung der alten gegenüber durchzuführen. Zu כָּל־רָע vgl. 58 4–7 59 3 4.

3 Der Fremdling soll nicht fürchten, vom Heile ausgeschlossen zu werden, und der Eunuch nicht ihm fernbleiben, als ob er für sich nichts zu erwarten habe. Jedenfalls ist nicht das Perf. mit Artikel הַנִּלְוָה, sondern das Partic. וֶה— zu punktieren (s. Ges.-Kautzsch^{26} § 138k); wahrscheinlich aber ist die ganze Näherbestimmung des Fremden, 'הַנִּ bis לֵאמֹר, Glosse nach v. 6 (Duhm); לֵאמֹר, das nach יֹאמַר unnötig ist, scheint dafür zu sprechen, ebenso dass wir dann in v. 3 das dritte Tetrastich haben. Das Hiph. הִבְדִּיל und das Niph. נִבְדַּל sind die technischen Termini für die Aussonderung Israels von den Heiden vgl. z. B. Esr 6 21 Neh 13 3. בֶּן־הַנֵּכָר ist der einzelne Fremde, nicht etwa: der Sohn eines Fremden und einer jüdischen Mutter; israelitische Sarisim gab es in Jerusalem (Jer 34 19) und im Ausland (Jes 39 7). Die Klage des Eunuchen ist nach dem Zusammenhang nicht die Klage über Kinderlosigkeit überhaupt, sondern meint: Was nützt meine Verpflanzung in die neue Gemeinde nach Jerusalem? Für die Zukunft hat das keinen Wert; ich bin unbrauchbar und kann als dürrer Baum ebensogut in der Fremde völlig absterben. Der Autor scheint Dtn 23 3–8 noch nicht zu kennen (vgl. Bertholet zu Dtn 23 3–8 KHC V S. 71 f.), aber ist mit seinen Ansichten auch nicht durchgedrungen; die israelitische Landbevölkerung war in keiner Weise zu einer Aufgabe ihrer Gewohnheiten zu bewegen (vgl. zu 65 1–7) und so siegte die Exklusivität unter Esra-Nehemia zu Jerusalem, vgl. jedoch immerhin Esr 2 59 Neh 7 61.

4 5 Das Heil bringt den Eunuchen Besseres als Söhne und Töchter. 4 Die Rede Jahwes beginnt mit לַסָּרִיסִים; לְ = *was anbelangt,* das Verbum dazu folgt, mit וְ eingeleitet, v. 5. Zu dem Ausdruck *meine* d. i. Gottes *Sabbate halten* vgl. Hes und Priesterkodex, z. B. Ex 31 13 Lev 19 3 30 26 2. בָּחַר בְּ, von Menschen ausgesagt, gebraucht Dtjes nie, dagegen steht es oft in Cap. 56—66, vgl. auch 1 29; es setzt die Freiheit der Wahl zwischen der jüdischen Religion und dem Heidentum voraus. Die Entscheidung für Jahwe ist wesentlich gleichbedeutend mit: *festhalten an seinem Bunde,* d. h. die reli-

giösen Pflichten gewissenhaft erfüllen. Das Tetrastich 5 wird noch besser, wenn man mit Duhm וּבְחוֹמֹתַי als Glosse ansieht, welche בְּבֵיתִי richtig dahin erklärt, dass nicht das Tempelgebäude als solches, sondern der Tempelbezirk gemeint sei. Verheissen wird den Eunuchen יָד וָשֵׁם *Hand und Name* im Tempel. יָד bezeichnet auch I Sam 15 12 II 18 18 ein Denkmal (an letzterer Stelle zum Andenken an Absalom, der kinderlos sterben wird); die Hand (neben dem Namen), die vielfach auch auf phönizischen und punischen Steinen gefunden wird, soll wohl kaum die „Stimmfähigkeit", d. h. die vollberechtigte Bürgerschaft ausdrücken. Ein Denkstein im Tempelbezirk ist eine sicherere Bürgschaft für einen bleibenden Namen, als Söhne und Töchter; die Eunuchen brauchen sich darum nicht für „dürre Bäume" zu halten, für ihr Gedächtnis in der Gemeinde wird gesorgt (vgl. 66 22). Für לוֹ, das auch hier nicht distributiver Singular ist, l. nach den alten Versionen לָמוֹ *ihnen* (Lowth u. a.).

6 7 Die Antwort an die Fremden (ebenfalls in zwei Tetrastichen, wenn man mit Duhm die beiden letzten Worte von v. 6 als fehlerhafte Wiederholung aus v. 4 ansieht). 6 Als Proselyten heissen sie ***Fremde, die sich an Jahwe anschlossen;*** ihre Pflichten nennt das Folgende: לְשָׁרְתוֹ ***ihm zu dienen*** (שָׁרֵת, das allgemeine, aber später beliebte Wort, ist gebraucht, nicht עָבַד, da es sich bei den Proselyten in der Fremde nicht speciell um den Kultus handeln kann), diesen Dienst bezeugen sie durch ***Liebe zu seinem Namen*** (vgl. Dtn 6 5 9 1 l. mit Duhm שְׁמוֹ, die Wiederholung von יהוה ist ein Versehen), sie sind seine Knechte (LXX fügt καὶ δούλας hinzu), indem sie seine Gebote halten speciell den Sabbat feiern. 7 Solche Proselyten sollen aus der Gemeinde und vom Kultus nicht ausgeschlossen werden, im Gegenteil: Jahwe bringt sie zu ***seinem heiligen Berg,*** worunter der Tempelberg, nicht das ganze Palästina (11 9), gemeint ist, lässt sie an der Freude des Kultus teilnehmen (vgl. den deuteronom. Ausdruck: „sich vor Jahwe freuen" z. B. Dtn 12 7 12 18) und sieht ihre Opfer, die sie darbringen, gerne. Vielleicht ist nach וְבְחֵיהֶם das der Endung יהם ähnliche יִהְיוּ ausgefallen (Klostermann, Cheyne). Der Tempel heisst ***Bethaus,*** weil er der Ort ist, wo die menschlichen Gebete erhört werden, vgl. I Reg 8, bes. v. 41 43. Die von Jesus Mk 11 17 Mt 21 13 Lk 19 46 citierte Begründung v. 7^b, dass der Tempel ***für alle Völker*** ein Bethaus sein soll, besagt hier nicht, dass der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei, sondern nur, dass zum Judentum übergetretene (also z. B. durch die Beschneidung aufgenommene) Heiden aus allen Nationen in Jerusalem ihre Gebete und Opfer darbringen dürfen (vgl. auch Lev 22 17–30 Num 15 14–16). Das Gesetz ist sowenig aufgehoben, wie die Prärogative des Judentums aufgegeben; aber auch diese Konzession ist zunächst bei der Konstituierung der Gemeinde unter Esra-Nehemia nicht verwirklicht worden, vgl. Neh 9 2 und s. o. zu v. 3.

8 Der letzte Vierzeiler mit sehr kurzen Stichen begründet die v. 6 f. gegebene Versicherung der Zulassung von Proselyten zur Tempelgemeinde mit einer besonderen Offenbarung Jahwes. נְאֻם א' steht eben deshalb nachdrücklich voran (vgl. auch 1 24 Sach 12 2). Jahwe, ***der die Versprengten Israels sammelt*** vgl. 11 12, hat gesprochen: ***Noch*** (vgl. 49 20) ***werde ich sammeln zu ihm Zu seinen Gesammelten*** nämlich: die entfernteste Diaspora (66 20), sowie

Proselyten der Heiden. עָלָיו ist nicht ganz parallel zu לְנִקְבָּצָיו (letzteres auch nicht eine Glosse zu עָלָיו, wie König The Exiles' Book S. 179 annimmt), sondern besagt: über das jetzige Israel hinaus und deutet an, dass selbst Vermehrung aus den Heiden komme.

Auch wenn man v. 8 nicht als ursprünglich betrachten wollte (s. Ryssel bei Kautzsch), so bliebe es gewiss, dass v. 1–7 nach der Herstellung des Tempels entstanden sind. Wie v. 8 die Rückführung aus dem Exil, so setzt v. 7 die Existenz des Tempels voraus. Der Abschnitt ist ein ermunterndes Trostwort an die Eunuchen und Proselyten; der Autor, ein Gesinnungsgenosse des Verf. des Buches Ruth, hofft noch, dass nicht die Exklusivität nötig sei, um dem Gesetz zur Herrschaft zu helfen, wie sie nachher von Nehemia-Esra durchgeführt wurde.

2) 56 9—57 13 Eine Strafrede gegen die pflichtvergessenen Vorsteher der Gemeinde und die gottlosen Götzendiener unter der Bevölkerung.

Der Abschnitt steht mit 56 1–8 nicht in Verbindung, ganz abrupt setzt nach der tröstenden Thora an die Proselyten der Aufruf an die wilden Tiere ein, über die Herde und ihre gewissenlosen Führer herzufallen. Dass der Abschnitt jedoch aus vorexilischer Zeit stamme, ist mit Unrecht angenommen worden; er setzt vielmehr die aus Maleachi bekannten Verhältnisse vor der Durchführung der Reform Esra-Nehemias voraus (Duhm, Cheyne, Kittel, Gressmann, Littmann); vgl. die Schlussbem. Das Stück weist neun Strophen zu je vier (durch Cäsur in ungleiche Hälften getrennte) Langzeilen auf; vgl. auch Budde ZATW 1891, 239—241.

a) 56 9—57 2 Die Pflichtvergessenheit der geistigen Führer der Gemeinde.

9 10 Die erste Strophe. **9** *Alle Tiere des Feldes, kommt herbei zu fressen* (Athnach gehörte besser zu לֶאֱכֹל, hinter dem die Cäsur zu machen ist), *alle Tiere im Walde!* Dieser Aufruf an die wilden Tiere der Steppe und des Waldes ist Nachahmung von Jer 12 9[b], vgl. ferner Hes 34 5 8 39 17. Diese Nachahmung schliesst vorexilische Herkunft aus, und die Bedeutung des Bildes macht die exilische Entstehung unmöglich: Wer sollte im Exil die Heiden aufgefordert haben, die Israeliten erst noch zu verschlingen! Dagegen ist ein solcher Aufruf verständlich zu einer Zeit, wo man wünschen mochte, der Tempel möge geschlossen werden (Mal 1 10). Zu אֵתָיוּ, hier und v. 12 ausser Pausa, vgl. zu 21 12; zu den archaistischen Formen חַיְתוֹ und שָׂדַי s. Gen 1 24 Ps 8 8 und öfters in Psalmen, vgl. dagegen Jes 43 20 חַיַּת הַשָּׂדֶה. Die Verbindung von v. 9 mit v. 1–8 scheint das „Essen" geistlich und die wilden Tiere als die Proselyten gefasst zu haben, dagegen liegt dann der Interpunktion durch die Accente wieder ein anderes Verständnis zu Grunde, nämlich dass die einen Tiere, wohl in allegorischem oder apokalyptischem Sinne gemeint, die anderen aufzehren sollen (Duhm). **10** Für צֹפָו, dessen Suffix sich nur halten liesse, wenn עַם vorherginge, ist am einfachsten mit Duhm, Cheyne צֹפַי *meine Späher* zu lesen, da auch nachher Jahwe spricht (vgl. 57 [6] 11); Budde vermutete צֹפֵי עַמִּי. Die *Späher* sind die geistigen Leiter der Gemeinde (vgl. Neh 6 10–14), nicht die Propheten allein; sie haben nicht auszuspähen nach der Zukunft, sondern über die Gemeinde Aufsicht zu üben, es sind die „Hirten" der Herde, wie die Glosse וְהֵמָּה רֹעִים v. 11 (vgl. dort) erklärt. Zu יָדְעוּ fehlt das Objekt, nach φρονῆσαι LXX (exkl. Cod. B) und nach der Variante v. 11 ist הָבִין in den Text zu setzen (Duhm, Cheyne): *Meine Späher sind blind, sie alle wissen*

nicht aufzumerken, Sie alle sind stumme Hunde, die nicht bellen können, Niederkauernd (l. mit Grätz, Cheyne נֹּהֲרִים *sich niederlegend* I Reg 18 42 II 4 34 f. für das sehr fragliche הֹזִים, das man nach dem Arab. = phantasierend, träumend verstehen will), *daliegend, liebend zu schlummern.* Die Aufseher sind stummen Schäferhunden (Hi 30 1) zu vergleichen, die nicht bellen können, wenn in der Herde Unordnung entsteht oder von Aussen Gefahren drohen (Hes 33 6); sie lieben ein ruhiges, sorgloses Leben, kümmern sich um das Ergehen derer, zu deren Aufsicht sie da sind, nicht.

11 12 Die zweite Strophe: Die Genuss- und Gewinnsucht dieser schlechten Aufseher; vgl. dazu Neh 5 7–12 6 10–14 Mal 1 12, ferner Mch 3 5 11 Jer 6 13 Hes 13 19 22 25, bes. auch Jes 28 7 f. **11** Der Artikel 'הַכּ weist auf v. 10 zurück *und diese* v. 10 genannten *Hunde* sind עַזֵּי־נֶפֶשׁ *stark an Gier* (נֶפֶשׁ wie 5 14 29 8), *kennen keine Sättigung.* 'וְהֵמָּה ר ist auch in der Wortabteilung וְהֵם הָרֹעִים „und sie selbst, die Hirten“, (s. bei Ryssel) nicht zu halten, da doch nicht „Hunde“ und „Hirten“ unterschieden werden, die Worte: *das sind Hirten* sind Glosse zu v. 10 צֹפָיו; das folgende Sätzchen לֹא יָדְעוּ הָבִין, das hier sehr verspätet käme, ist die bessere Variante zu לֹא יָדָעוּ v. 10. Beide Glossen sind vom Rande hier zu spät in den laufenden Text eingefügt. Schliesslich ist in v. 11b auch מִקָּצֵהוּ (von einem Ende her = vom ersten bis zum letzten Hes 25 9 Gen 19 4) als Dittographie von לְבִצְעוֹ zu entfernen, es fehlt auch in LXX und ist dem Metrum zuwider (Duhm, Cheyne). **12** schildert das Treiben der Gemeindeleiter, indem einer redend eingeführt ist, wie er die andern zum Gelage einladet. Der Vers fehlt in LXX, ist aber, da kein weiterer Grund dazu vorliegt, nicht zu beanstanden. יֶתֶר ist adverbiell wie Dan 8 9, in Koh 2 15 7 16 wird יֹתֵר gelesen; גָּדוֹל ist ein Tag, an dem es hoch hergeht.

57 1 2 Die dritte Strophe: Wo die Führer so gewissenlos und selbstsüchtig sind, gehen die Frommen zu Grunde; vgl. Mch 7 2 Ps 12 2. **1** Dem *Gerechten* (vgl. 56 1) entsprechen in der zweiten Zeile die אַנְשֵׁי חֶסֶד (vgl. JSir 44 1) *die Männer der Frömmigkeit,* die man später Chasidim nannte, denen es um חֶסֶד zu thun war vgl. Neh 13 14 II Chr 32 32. Mit כִּי beginnt die dritte Zeile, die nicht von מֵבִין abhängt, sondern den Grund des Schwindens der Gerechten nennt: *denn vor der Bosheit,* d. h. weil die Bosheit regiert, *verschwindet* (16 10) *der Gerechte;* den Schluss der Zeile bilden die zwei ersten Worte von **2**: *geht ein in Frieden,* was so viel wie: *ins Grab* bedeutet, aber nicht die Ergänzung von קִבְרוֹ erfordert. Der Bosheit gegenüber, die der Fromme unter den 56 9–12 geschilderten Zuständen zu erdulden hat, nennt der Autor den sonst durchaus nicht erwünschten Tod Frieden und Ruhe; vgl. Hi 3 13–19. Der Plur. יָנוּחוּ, womit die erste Zeile beginnt, fordert plur. Subj., also entweder 'הֹלְכֵי נ oder mit Duhm Cheyne 'כָּל־הֹלֵךְ נ; für נְכֹחוֹ „seinen geraden Weg“ (?) l. mit Klostermann, Cheyne נְכֹחוֹת vgl. 26 10 30 10: *die in Geradheit wandeln* vgl. הֹלֵךְ צְדָקוֹת 33 15 50 10.

b) 3—13 Der Götzendienst, der unter der Bevölkerung verbreitet ist.

Mit וְאַתֶּם wendet sich die Strafrede an eine andere Adresse, ohne dass gesagt wird, wer die אַתֶּם sind. Als Gegensatz zu den Führern in Jerusalem können nicht die bereits konstituierten Samarier mit dem blossen וְאַתֶּם angeredet sein; ebenso aber sind es nicht

bereits von der Gemeinde ausgeschiedene Schismatiker, nachher tritt an Stelle des Plurals in der Anrede einfach der Singular, das weist darauf hin, dass vielmehr die Kreise der Bevölkerung angeredet sind, welche mit der Einführung der strengen von der Gola geforderten Ordnung und Sitte nicht einverstanden sind, die Kreise, die von Anfang an im Lande geblieben und mit den Samariern befreundet und verbunden die alte Religion des Volkes fortsetzen wollen, mit einem Wort: die Kreise der in Juda und Samarien angesessenen Bevölkerung, jene später durch Nehemia ausgeschiedenen Elemente, die sich nicht unter die Herrschaft des Priesterkodex fügten. Nicht die Samaritaner sind geschildert, sondern die „samaritanische" Art, die damals auch in der jerusalemisch-judäischen Bevölkerung vorherrschte.

3 4 Die erste Strophe: Erregte Vorladung der abtrünnigen Gegner. **3** קִרְבוּ הֵנָּה ahmt 48 16 nach, vgl. auch 41 1 45 20. Der Orientale kennt keine grössere Beschimpfung, als wenn man seine Mutter beschimpft, vgl. I Sam 20 30. Wenn aber hier die Gegner die Söhne einer *Zauberin* (vgl. 2 6), *einer Ehebrecherin und einer Hure* (l. mit Klostermann u. a. מְנָאֶפֶת וְזֹנָה für das ungrammatische מְנָאֵף וַתִּזְנֶה) heissen, so ist nicht wirkliche Abstammung von einer solchen Mutter, auch nicht in dem Sinne, dass an ihre Herkunft von einer aus den Resten von Altisrael und aus Nichtjuden zusammengesetzten Mischbevölkerung gedacht wäre, sondern ihre götzendienerische, heidnische, von Jahwe abtrünnige Art gemeint, wie bei Hes 16 3 44 f. 23; sie sind Kinder des Abfalls und der Untreue (v. 4), wie die folgende Schilderung ihres Afterkults v. 6–10 zeigt, vgl. auch 65 4 f. **4** Bei alledem können sie noch über die Frommen, wohl über den Autor selber, spotten, vgl. 66 5 und Neh 3 33–35. Zu den Fragen vgl. 37 23. עַל־מִי תִּתְעַנָּגוּ ist der Schluss der zweiten Zeile; die dritte nennt die Hohngeberden der Gegner vgl. Ps 35 21; die vierte erklärt die Bedeutung von v. 3. Zu יַלְדֵי statt יִלְדֵי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 m.

5 weist ein anderes Metrum auf, nämlich vier gleichmässige Stichen, schliesst sich auch nicht gut an v. 4 an und wirft den Gegnern viel Schwereres (doch vgl. 66 3) vor, als v. 6–10; deshalb ist v. 5 als Randcitat aus einem anderen Gedicht zu betrachten (Duhm, Cheyne). Neben dem sinnlichen und unzüchtigen Kult unter den Bäumen (Hos 4 13 Jer 2 20 23–27 3 6) wird das Kinderopfer genannt, das in vorexilischer Zeit, namentlich in dem siebenten Jahrhundert, wieder stärker in Übung kam, vgl. Ahas II Reg 16 3, Manasse II Reg 21 6, ferner Jer 7 31 Hes 16 20 f. und s. meine Gesch. der isr. Rel.[3] S. 37—39. Der Vers scheint von Hes 16 20 f. abhängig zu sein und die Sünden der Vergangenheit zu nennen. Dass die Kinderopfer *in Felsklüften* (l. mit LXX בְּתוֹךְ für das zweite תַּחַת Duhm, Cheyne) dargebracht werden, steht nur hier. Zu אֵלָה s. 1 29.

6 7 Die zweite Strophe: Der Götzendienst in den Thälern und auf den Bergen. **6** Unter den חַלְּקֵי נַחַל (von חָלָק mit Dag. f. dirimens s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h) werden *glatte,* d. h. unbehauene *Steine* gemeint sein, aus denen man nach altem Brauche die Altäre zu errichten pflegte (Ex 20 25 Dtn 27 5 6). Solche wird man bes. im Thale, wo sie von den Winterbächen abgeschliffen werden, gefunden haben. Duhm nimmt dagegen חָלָק in übertragener Bedeutung = Lügner, Betrüger (Hes 12 24) und sieht darin eine Bezeichnung der in den Thälern befragten Wesen. Das Wort ist auf alle Fälle um des Wortspiels willen gewählt: Statt Jahwes, der ihr Los sein sollte (Dtn 4 19 Jer 10 16 Ps 16 5), haben sie an den חֲלָקִים ihr חֵלֶק, haben sie mit ihnen zu schaffen (vgl. II Sam 20 1); ihnen spenden sie Gussopfer und bringen sie Gaben. גַּם entspricht dem גַּם v. 7 und giebt der Parallele zwischen beiden Versen Ausdruck

(vgl. 66 3ᵇ 4). Zu dem Übergang in die singularische Anrede s. Vorbem. zu v. 3–13. Die Frage הַעַל אֵלֶּה אֶנָּחֵם (vgl. auch zu 64 11) ist hier so befremdlich, dass sie entw. fehlerhafte Dittographie der vorangehenden Worte (Duhm) oder Zusatz in Nachahmung von Jer 5 9 29 9 8 sein muss (Cheyne, Kittel). **7** Wie in den Thälern, so auf den Höhen üben sie ihren Kult statt im Tempel (vgl. Mal 1 10). Der Höhenkult wird als Hurerei bezeichnet, wie Hos 4 12 Jer 2 20 Hes 16 25, daher heisst auch die Kultstätte hier *dein Lager,* dein Bett.

8 Die dritte Strophe: Der Götzendienst in den Häusern, gleichfalls als Hurerei dargestellt. Wo die Deuteronomisten Worte des Gesetzes als Denkzeichen angebracht wissen wollten (Dtn 6 9 11 20), hatten die alten Israeliten Embleme des Dämonismus, vor allem der Schutzgottheit des Hauses oder der Familie. Aber so wenig noch in christlichen Landen trotz allen Bemühungen ähnlicher Art bei der Christianisierung der alte Glaube gänzlich verschwunden ist, so blieben in Israel viele alte Gebräuche bestehen. Auf einen solchen weist v. 8. Hinter der Thüre und den Pfosten, an der Innenseite, sei es an der Thüre selbst oder auf der Flur des Hauses, hatten die Zeitgenossen des Autors noch einen זִכָּרוֹן, offenbar ein heidnisches Symbol, wahrscheinlich, da man an die Ableitung des Wortes von זָכָר (vgl. צַלְמֵי זָכָר Hes 16 17) oder doch an eine Anspielung auf זָכָר zu denken hat, ein Phallusbild, einen priapischen Hausgott, wohl als den Genius der Fruchtbarkeit, des Kindersegens (so Duhm). Thüre, Thürpfosten und Schwelle haben darum auch im alten Kult eine grosse Bedeutung vgl. Ex 12 7 21 2–6 I Sam 5 4 f. Zph 1 9; zu מְזוּזָה s. zu Ex 12 7 21 6 Dtn 6 9. Ob man מֵאִתִּי mit „abtrünnig von mir“ übersetzen darf, ist sehr fraglich, besser liest man mit Duhm, Cheyne מֵאִתּוֹ *von ihm* d. h. dem זִכָּרוֹן *aus* = seinethalb, von ihm angetrieben; מִשְׁכָּבֵךְ ist das Obj. zu allen drei vorangehenden Verben, sie brauchte ein breites Bett für sich und ihre Buhlen. Die dritte Zeile beginnt mit וַתִּכְרָת־, was schon wegen seiner mascul. Form auffällt, aber auch bei Annahme des Ausfalls von בְּרִית keinen Sinn giebt; daher ist nach Hos 3 2 וַתִּכְרִי *du erkauftest* zu lesen (Duhm, Cheyne), wozu מֵהֶם (mit partit. מִן = *welche von ihnen*) Obj. ist. Die Erklärung dieser Zeile giebt Hes 16 32–34, welcher Abschnitt, wie jenes ganze Cap., unserm Autor vor Augen schwebt: sie treibt es noch weit ärger als andre Huren, sie bezahlt noch ihre Buhlen; *Du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest.* Von der vierten Zeile ist im Hebr. nur der Schluss erhalten: יָד חָזִית, was aber nicht: „du schautest die winkende Hand“, auch nicht: „du ersahst dir einen Platz“, sondern: *das Glied* (den Phallus) *schautest du* bedeutet; die LXX hat noch zu Anfang von v. 9 den im Hebr. verlorenen Teil der Zeile erhalten, danach l. vor יָד mit Duhm, Cheyne: וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנֻתֵךְ אִתָּם *Und du machtest viel dein Huren mit ihnen,* יָד חָזִית. Auch hier ist der Autor abhängig von Hes 16, vgl. dort v. 25 f.

9 10 Die vierte Strophe: Ammonitischer Götzendienst und Beschickung ferner Heiligtümer. **9** Das ἅπ. λεγ. וַתָּשֻׁרִי, gewöhnl. = *reisen* gefasst, ist sehr unsicher, bes. auch da das folgende וַתַּרְבִּי ר׳, das von der Beschaffung vieler Arome handelt, natürlicher vor der Abreise stände. Nach Hes 16 9 ist daher mit Cheyne וַתָּסֹכִי *Du salbtest dich* zu vermuten (vgl. Vulg.: ornasti te

unguento); dazu passt בַּשֶּׁמֶן, sowie die Fortsetzung vortrefflich: Sie schmückt sich, wie eine Hure, zur Anlockung ihrer Buhlen und bereitet alles zu ihrem Empfange (vgl. Hos 2 15 Hes 23 40 Prv 7 15–17). Der Götze, für den sie sich schmückt, ist der *Melek*, worunter nicht ein babylonischer oder persischer König, sondern nur der nordisraelitische, spec. der ammonitische Gott, dessen Namen die Masora gewöhnlich durch die Vokale von בֹּשֶׁת zu Molek (Molok) verunstaltet hat, = Milkom z. B. I Reg 11 5 gemeint sein kann. Mit den Ammonitern hatten die vornehmen Jerusalemer sich damals eingelassen, wenn Tobia ein Ammoniter und nicht mit Cheyne (das rel. Leben der Juden nach dem Exil S. 261) ein Benjaminiter aus Kephar Ammoni (Jos 18 24) war, s. Neh 2 10 4 1. Politische Verbindungen führten aber zur Annahme fremden Gottesdienstes, vgl. zu 17 10. Übrigens brauchte es nicht erst solcher politischen Veranlassungen zur Übernahme des Melek-Kultes für eine Gesellschaft, wie sie v. 6–8 geschildert wird (vgl. auch Esr 9 1). Erst die zweite Zeile (v. 9[b]) spricht von der Beschickung ferner Orakelstätten (vgl. Hes 23 16 40 Dtn 30 13), und zwar von solchen, wo man unterirdische Gottheiten befragte z. B. Osiris, dessen Verehrung in Phönizien wohl bekannt war und daher auch für die Judäer nicht zu fern lag (vgl. auch die ägyptischen Greuel Esr 9 1), oder wo man Nekromantie trieb (65 4). תַּשְׁפִּילִי ist dem Hauptverb וַתְּשַׁלְּחִי צ׳ untergeordnet: *tief hinab* scil. *schicktest du deine Boten*. **10** Trotz aller Ermüdung lässt sie von ihrem Treiben nicht ab: נוֹאָשׁ, wie Jer 2 25 18 12, ein Ausruf, hier = *es ist vergeblich, ich gebe es auf*. Der Sinn von חַיַּת יָדֵךְ מָצָאת ist nicht klar; „das Leben deiner Hand fandest du“, du spürtest noch Leben in deiner Hand, ist sehr fraglich; wenn nicht ein obscöner Sinn darin liegt (ist etwa חָזוֹת י׳ ursprünglich? s. v. 8), so wird man am besten mit Buhl חִיַּת *Neubelebung* lesen und darin eine sprichwörtliche Redensart sehen: *Neubelebung deiner Hand* = immer neue Kraft *fandest du, darum liessest du nicht ab* (l. mit Klostermann, Cheyne חָדַלְתְּ für חָלִית *schwach, krank sein*).

11 Die fünfte Strophe: In ihrer Unverschämtheit denkt sie nicht von ferne an Gottes Strafe. Die rhetorische Frage (v. 11[a]) will besagen: Vor niemand hattest du Furcht und Scheu bei deinem Umgang mit den Götzen (wörtlich: *dass* [oder *denn*] *du ein Verräter, treulos, warst*), und, wie die zweite Zeile hinzufügt, bei der völligen Ausserachtlassung Jahwes (vgl. 47 7). הֲלֹא *Nicht wahr?* Für den Sinn ist zu ergänzen: daran dachtest du nicht? Zu solcher Keckheit gab Jahwes Verhalten ein vermeintliches Recht: *Ich verhielt mich ja stumm,* erteilte keinen Tadel *und verschloss meine Augen* (l. nach LXX וּמַעְלִם für das nach 42 15 falsch punktierte, hier unverständliche וּמֵעֹלָם und setze dazu nach Ps 10 1 als Obj. עֵינַי) d. h. ich erschien gleichgiltig vgl. Ps 50 21 10 11. Von der vierten Zeile ist nur noch der Schluss erhalten; das erste Hemistich lautete etwa: *darum* (עַל־כֵּן) *freveltest du immer mehr* (Duhm, Cheyne).

12 13 Die sechste Strophe: Das Gericht Jahwes wird also zeigen, was ihre vermeintliche Gerechtigkeit wert und wie übelangebracht ihre freche Sicherheit ist. **12** צִדְקָתֵךְ ist ironisch gemeint: *deine Gerechtigkeit,* in der die Lügnerin (v. 11) so leicht sich mit dem Götzendienst (v. 6–10) abzufinden

versteht, ***will ich bekannt machen,*** will ich darlegen (Jahwe hat eben doch gesehen), eine Änderung in צִדְקָתִי ist durchaus unnötig; אֲנִי leitet asyndetisch den Gegensatz ein (wie Ps 50 21), LXX hat וַאֲנִי. ***Und deine Werke*** ist der Schluss der ersten Zeile, parallel zu צִדְקָתֵךְ, gemeint ist damit das v. 6–10 geschilderte Treiben vgl. Apk Joh 3 1f. 15. Die zweite Zeile reicht bis קִבּוּצַיִךְ in **13**: ***Nicht werden dir nützen, wenn du schreist*** (natürlich: unter den Strafen, die dich treffen), ***nicht*** (לֹא wirkt nach) ***dich retten deine Götzen*** (l. nach 66 3 und Hes z. B. 7 20 mit Weir u. a. שִׁקּוּצַיִךְ für קִבּוּצַיִךְ, welches ἅπ. λεγ. man gewöhnlich als „dein Götzenhaufe, dein Pantheon“ erklärt). Die dritte Zeile kündigt das Schicksal dieser Götzen an: ***Sie alle trägt ein Wind davon*** (41 16), ***nimmt ein*** leichter ***Hauch hinweg,*** und die letzte, das Ganze abschliessende Zeile nennt im Gegensatz zum Untergang der Götzendiener die Rettung der Getreuen: ***Aber wer auf mich vertraut, wird das Land erben und meinen heiligen Berg besitzen:*** der ***heilige Berg Jahwes*** ist hier in Parallele zu ***Land*** nicht der Zion allein, sondern das ganze heilige Land. Der endliche Sieg trotz aller jetzigen Not (vgl. v. 1 2) wird den „Gerechten“ und „Frommen“ gehören, sie allein werden schliesslich das Land innehaben; vgl. auch Mal 3 16–21.

Der ganze Abschnitt ist so reich an Reminiscenzen aus Hes, dass er nur später entstanden sein kann; auf die Zustände in der Gemeinde zu Jerusalem vor der Reform Esra-Nehemias führen aber eine Vergleichung mit Maleachi und die Beachtung der Formen des Götzendienstes, die nicht babylonisch, auch nicht sonstwoher importiert sind, wie ein Teil der von Hes 8 (vgl. auch Jer 7 16–19 8 2) geschilderten Kulte, sondern altisraelitisch resp. palästinensisch sind (vgl. v. 6 7). Daraus ist ferner zu entnehmen, dass der Abschnitt in Palästina entstanden ist. Dafür, dass die hier geschilderten Elemente nicht von der Gemeinde abgetrennt sind, spricht die Zusammenstellung der Strafpredigt gegen die צֹפִים mit der gegen die *Ihr* resp. *Du*, ferner aber auch ein Vers wie 57 11, der sich nur gezwungen auf die samaritanische Gemeinde beziehen lässt (vgl. auch Gressmann).

3) 57 14–21 Die Verheissung der Hilfe Gottes für die gebeugten und zerschlagenen Frommen.

Was v. 13ᵇ aussagte, wird v. 14–21 näher ausgeführt: die Rettung der Frommen. Cheyne zieht deshalb v. 13ᵇ noch zu v. 14–21, muss aber dann annehmen, dass sowohl der Schluss von 56 9—57 13ᵃ, wie der Anfang von 57 13ᵇ–21 abgebrochen sei. Da jedoch die Gegenüberstellung des Geschickes der Gottlosen und der Frommen (in v. 13) durchaus natürlich ist und z. B. auch in 57 14–21 (vgl. v. 20f.) erscheint, da ferner v. 14 einen guten Anfang giebt, so ist dem neuen Metrum (sechs Doppeldisticha) entsprechend v. 14–21 zusammenzunehmen.

14 וְאָמַר ist in jeder Weise unhaltbar, ob man Jahwe, der doch erst nachher v. 15 als Sprecher eingeführt wird, oder den Propheten, der sich nennen müsste, oder den חוֹסֶה von v. 13 oder הָאֹמֵר, d. h. das unbestimmte „man“, als Subj. annehmen will; auch die Lesung der ersten Pers. hilft nicht. Es ist daher aus 40 6 von einem Abschreiber eingesetzt; seine Entfernung kommt auch dem Metrum zu gut. Der Vers selber ist Nachahmung von 40 3 und will an jene Stelle erinnern, um zu sagen, dass jetzt jene Weissagung sich erfülle und die Schwierigkeiten, die dem Heile entgegenstehen, wirklich gehoben werden. Jetzt soll die Bahn sich ebnen für die Rückkehr der noch in der Fremde weilenden Juden vgl. 62 10; soviele auch bis jetzt zurückgekehrt sind, es war

nur ein geringer Bruchteil aller und das Heil, das Dtjes verheissen, blieb bisher noch aus. Gerade weil der Vers Citat ist, darf man ihn nicht pressen und auch keine Beziehung auf den vorhergehenden Abschnitt erzwingen, dass man etwa darin die Aufforderung fände: Brecht jeden Verkehr mit den Götzendienern ab; v. 14 ist gewissermassen der Text, den die folgende Trostrede erklärt. **15** Drei Distichen: das erste führt Jahwe als Sprecher ein, das zweite und das dritte geben den Beginn seiner Rede. Jahwe heisst רָם וְנִשָּׂא nach 6 1 (vgl. 2 12–17), ferner שֹׁכֵן עַד *der ewig Wohnende* vgl. zu עַד 9 5 47 7 und *Heiliger ist sein Name* vgl. 6 3 40 25. Wie sehr dem Autor daran liegt, die Erhabenheit Gottes hervorzuheben, ersieht man daraus, dass Jahwe noch selber zu Anfang seiner Worte seine Erhabenheit und Heiligkeit betont. Für וְקָדוֹשׁ (nicht: im Heiligtum) liest man besser nach LXX mit sog. בְּ essentiae בְּקָדוֹשׁ *als ein Heiliger* (Klostermann, Cheyne). Diesem Erhabenen und Heiligen gegenüber geziemt sich Demut und Zerschlagenheit des Geistes; so paradox es klingt, der Erhabene wohnt *bei* (אֶת־ ist in 'אֶת־ד nicht Objektspartikel, sondern Präposition) *den Demütigen* (vgl. 66 2). Dieses Paradoxon hat nicht theologischen, sondern historischen Ursprung, insofern als die Jahwe getreuen Verehrer im Exil und bis auf die Zeiten Esra-Nehemias die Niedrigen, die von ihren Volksgenossen Missachteten und in ihrem Geiste wegen des Ausbleibens des Heiles Gebeugten, waren (vgl. 57 1 Neh 1 3). Die Geschichte ist auch der Grund für die Identifikation von עָנִי und fromm; leider hat man aber dann diese Erfahrung zu einem allgemeinen Lehrsatz erhoben und den Unterschied zwischen wahrer und gemachter, erzwungener Demut ausser Acht gelassen vgl. Mt 9 14f. רוּחַ und לֵב die *Stimmung* (nicht: die Gesinnung) und den *Mut* will Jahwe beleben, er wird ihrer Verzagtheit und Mutlosigkeit dadurch ein Ende machen, dass er endlich die Rettung und das Heil bringt (vgl. Mal 2 17 3 14–21). **16** Das Motiv für die göttliche Milde: Jahwe will nicht, dass seine Geschöpfe verschmachten. Freilich ist es bemerkenswert, dass dieses Motiv nur den Juden gegenüber wirksam wird; die Juden sind eben Jahwes besondres Volk, wenn schon alle Menschen seine Geschöpfe sind. Der Universalismus Dtjs's wurde in der Lehre festgehalten, in der Praxis beharrte man auf dem eigenen partikularistischen Standpunkt. Weiter ersieht man aus unserm Verse, dass von einem Glauben an Unsterblichkeit, resp. Auferstehung dem Verf. nichts bekannt ist. רוּחַ ist hier, parallel נְשָׁמוֹת, der Lebensgeist vgl. 42 5; 'אֲנִי ע ist Adjektivsatz zu 'נְשָׁ, *die* einzelnen *Seelen, die ich gemacht habe.* **17**[a] Für das schwierige בַּעֲוֹן בִּצְעוֹ, das nur *wegen der Sünde seiner Gewinnsucht* heissen kann, aber eine sehr unerwartete, weil vereinzelte Sünde statt des Götzendienstes nennt, wird man am ehesten nach LXX δι' ἁμαρτίαν βραχύ τι mit Klostermann, Cheyne בַּעֲוֹנוֹ רֶגַע *wegen seiner Sünde einen Augenblick (zürnte ich)* lesen, vgl. 54 7f. Der Autor eignet sich dann, wie in v. 14, einen Ausdruck der Trostschrift Dtjes's an, allerdings ist der Zeitraum für רֶגַע inzwischen ein grösserer geworden, aber später hat Daniel ja die Jahre Jer's zu Jahrwochen ausgedehnt. Immerhin könnte man daran denken, dass בִּצְעוֹ aus einem ungern vermissten Namen (יַעֲקֹב 58 1 oder יִצְחָק) verdorben sei. Ferner l. mit Oort u. a. וָאַכֵּהוּ und וְקָצוֹף (für וְאֶקְצֹף), s. Ryssel bei Kautzsch.

17b giebt nicht die Folge der Strafe, sondern setzt die Schilderung des sündigen Volkes fort, ist also dem ersten Stichos von v. 17a parallel. שׁוֹבָב *abtrünnig* ist Adjekt. wie Jer 3 14 22. Als zweiter Stichos ist aus **18** herüberzunehmen דְּרָכָיו רָאִיתִי *ich sah seine Wege* d. h. sein sündhaftes Leben, verhüllte meine Augen nicht, strafte sie also (vgl. v. 11). Der Stichos ist so inhaltlich dem zweiten Stichos des entsprechenden Distichons v. 17a durchaus parallel; da ihm aber mindestens eine Hebung fehlt, so ist mit DUHM, CHEYNE vom Ende von v. 19 אָמַר יַהְוָה heraufzunehmen, das dort folgende Wort וּרְפָאתִיו zeigt, dass אָמַר יַהְוָה vor וְאֶרְפָּאֵהוּ gehört, dessen Variante es ist. Die beiden Distichen v. 17 18aα reden von Jahwes Zorn, der das Exil über das sündige Volk brachte und eben erst jetzt zu Ende geht aus dem v. 16 genannten Grunde. Das neue Distichon **18** (von וְאֶרְפָּאֵהוּ an bis לוֹ) verheisst die kommende Rettung: *Und ich werde ihn heilen* als der rechte Arzt vgl. Ex 15 26 Jer 3 22 Hos 14 5 *und ihm Ruhe geben* (punktiere וְאַנְחֵהוּ) nach aller Bedrückung und all den Wirren des Exils und der seither vergangenen Zeiten vgl. 14 3, *Und ich werde Trost ihm reichlich spenden* eigentl. Ersatz verschaffen, der vollauf zufrieden stellt und tröstet vgl. Jo 2 25 Jes 49 13 61 7. וְלַאֲבֵלָיו gehört zum Folgenden (CHEYNE) und bildet mit **19** ausser אָמַר י׳ וּר׳ (vgl. zu v. 18) ein Distichon. Das Wort ist Epexegese zu לוֹ, aber im neuen Satz: *Den Trauernden unter ihm* d. h. selbst den Traurigsten im Volke, vgl. 61 2 66 10, es sind die שְׁפָלִים und נִדְכָּאִים v. 15, *schaffe ich Frucht der Lippen* d. h. dass sie ihre stumme Stille der Trauer lassen und wieder fröhlich werden vgl. Jer 33 11 Prv 10 31 12 14. Für נוּב (Ḳĕrē: נִיב) בּוֹרֵא l. אֲנִי בּוֹרֵא אֲנִי נִיב; das der Konstruktion sehr zu statten kommt, ist leicht nach א und vor נִי übersehen worden. *Und Heil, Heil dem Nahen und Fernen* ist abhängig von בּוֹרֵא und die *Nahen und Fernen* sind die Juden in Jerusalem und die in der Diaspora Dan 9 7. **20 21** Das letzte Doppeldistichon: der Untergang der Gottlosen. **20** *Die Gottlosen aber sind wie das aufgewühlte Meer,* l. נִגְדָּשׁ mit HOFFMANN ZATW 1883, 122, CHEYNE (vgl. גָּדִישׁ, ein aufgetürmter Garbenhaufen) für נִגְרָשׁ, das nur „fortgetrieben" bedeuten kann, *Denn zur Ruhe kommen kann es nicht,* vgl. Jer 49 23, *Und seine Wellen wühlen Schlamm und Kot auf* l. וַיִּגְדְּשׁוּ. Die Gottlosen können es nicht lassen, Unruhe und Streit in der Gemeinde zu stiften. **21** *Kein Heil, spricht mein Gott, giebt es für die Gottlosen.* Hier ist dieser 48 22 wiederholte Satz notwendig als vierter Stichos im Doppeldistichon und als Gegensatz zu v. 19: Den jetzt betrübten, stillen Frommen Heil, den unruhigen Gottlosen aber Untergang.

Die Trost- und Heilsverheissung 57 14–21 für die gebeugten Frommen ist das Komplement zu 56 9—57 13. Dort die Strafrede an die götzendienerische abtrünnige Gemeinde und ihre Vorsteher, unter deren Leitung die Gerechten zu Grunde gehen, hier ein Wort für die verschwindende Zahl der Frommen, denen der Zorn Gottes erklärt, aber auch dessen Aufhören für die nächste Zukunft zugesagt wird. Ein Gegensatz besteht nicht zwischen beiden Stücken, sodass man sie von verschiedenen Autoren herleiten müsste; aber nicht nur das verschiedene Metrum, sondern auch der beiderseitige Abschluss 57 13b u. 57 20 f. zeigt, dass es selbständige Stücke sind.

4) 58 1—14 Die wahren Forderungen Jahwes und der Segen ihrer Erfüllung.

Die beiden letzten Verse 58 13f. sind ein Zusatz (s. dort), das Übrige (v. 1–12) macht vierzehn Doppeldistichen, resp. sieben Strophen von je vier Distichen (wie 57 14–20), aus. Zu v. 11 s. die Erklärung.

1 Der Auftrag, dem Volke seine Sünde vorzuhalten. Mit ähnlicher Darlegung beginnt auch Hes oft seine Prophetieen. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, dass unser Prophet auch mündlich (nicht nur schriftlich, wie er es mit der Aufzeichnung von v. 1–12 that) seinem Auftrage nachgekommen ist. Die mündliche Ausführung würde auch besser den Worten v. 1^a entsprechen; aber wie v. 1^b Mch 3 8 entlehnt ist, so hat v. 1^a offenbar eine Parallele an Hos 8 1. **2** Ehe die Anklage kommt, wird die Art des Volkes gezeichnet; die Schilderung ist mit ו, das weder adversativ = und doch, noch koncessiv = zwar, sondern begründend = *mich ja* zu fassen ist, an die Aufforderung zu reden (v. 1) angeschlossen: *Mich ja befragen sie tagtäglich* um Auskunft über diese oder jene Frage des Gesetzes *Und wünschen meine Wege zu wissen,* nämlich: die Wege, die ich will, dass sie sie gehen sollen (vgl. Gegensatz 57 17^b), nicht: die Wege, die ich sie führen werde. Sie gleichen somit in ihrem Eifer einem Volk, das wirklich Gerechtigkeit geübt und das Recht nicht verlassen hat; zu צְדָקָה und מִשְׁפָּט vgl. 56 1. Genauer besagt, was sie wünschen, das mit יִשְׁאָלוּנִי beginnende Doppeldistichon (v. $2^{b\beta}$ 3^a). *Sie befragen mich nach den rechten Ordnungen* hier ist gemeint: des Kultus, also: nach dem korrekten Kultus, und nicht: nach den Ordnungen, die zur Gerechtigkeit führen, noch: nach den gerechten Gerichten über die Unterdrücker; *Gott zu nahen wünschen sie,* nicht: das Erscheinen Gottes zum Gericht oder zur Erlösung, אֱלֹהִים ist Obj. zu קִרְבַת wie Ps 73 28, nicht Subj., und mit קִרְבַת אֱלֹהִים = ἐγγίζειν θεῷ (LXX) ist wieder die Teilnahme am Kultus in Opfer oder Gebet (vgl. Lev 16 1 Zph 3 2) gemeint. Die Angeredeten v. 3–12 sind eifrig in der Erfüllung der kultischen Pflichten und wollen auch sich über dieselben von denen, die die Thora Gottes kennen, belehren lassen, also von den Priestern oder Propheten vgl. Sach 7 3 Mal 2 6 7. **3^a** bringt nun die eigentliche Frage: Wozu das Fasten, wenn man keinen Erfolg sieht, wenn Jahwe davon keine Notiz nimmt und das Heil nicht kommt? Gemeint sind die Fasten an den Gedenktagen der Katastrophe Jerusalems und Judas, die im Exil spontan entstanden und von da an festgehalten wurden (vgl. Sach 7 2f. 8 19); von diesen Fasten hoffte man, dass sie Jahwes Hilfe beschleunigten, da sie sein Mitleid erregen müssten (vgl. Jo 1 13 f. 2 15–18). Das Fasten ist ein עִנָּה נֶפֶשׁ ein *Beugen der Seele* durch Hungern, eine Disciplinierung der Sinnlichkeit, darum später einfach תַּעֲנִית (vgl. schon Esr 9 5) geheissen; noch heute sind ja in der katholischen Kirche obligatorische Fasttage ein wichtiges Mittel zur Erziehung im Gehorsam.

Mit **3^b** beginnt die Antwort. Ähnlich hatte Sacharja auf die Frage, ob man nicht das Halten der Fasttage einstellen dürfe, die Erfüllung der sittlichen Forderungen verlangt, dann werden die Fasttage beim Kommen des Heils in Fest- und Freudentage sich wandeln. Ebenso lautet es bei unserm Propheten: Nicht die äusserliche und mechanische Beobachtung der Ceremonien, sondern die Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten führt das ver-

heissene Heil herbei; also die von den Fragenden vertretene Ansicht, dass durch das Verhalten des Volkes das Kommen des Heiles beschleunigt werde, ist richtig, aber ihr Fasten ist ein verkehrtes. תִּמְצְאוּ־חֵפֶץ *ihr findet ein Geschäft* (vgl. חֵפֶץ 44 28) d. h. ihr wisst doch, trotzdem die Arbeit verboten ist, es so einzurichten, dass ihr Gelegenheit zu einem Geschäft findet; noch besser wird man aber nach den alten Versionen חֶפְצְכֶם = ihr findet Gelegenheit *zu eurem Geschäft*, lesen (HOUBIGANT u. a.). Im parallelen Stichos erwartet man eine Angabe eines solchen Geschäftes; der gegenwärtige Text spricht allerdings nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Drängen der Arbeiter zur Arbeit, jedoch die Bedeutung des ἅπ. λεγ. עָצֵב, Arbeiter, ist sehr fraglich, und der Fasttag war doch wohl ein allgemeiner für alle Juden. Daher ist vielleicht mit KLOSTERMANN, CHEYNE zu lesen: וְכָל־עֲבֹט בְּיֶדְכֶם ת׳ *Und jedes Pfand in eurer Hand* alles auf Pfand ausgeliehene Geld *treibt ihr ein* vgl. Dtn 24 10–13. Auch zum Folgenden würde dies nach Mt 18 28 wohl passen. 4a הֵן, dem הֵן v. 3b entsprechend, leitet ein zweites Gravamen ein: *Einerseits* Eintreiben der Schulden, *andrerseits* (הֵן) selbst Zank und Zwist, ja Dreinschlagen am Fasttag (מַצָּה statt צוֹם! ein Wortspiel); das Fasten machte sie reizbar, wie die Araber im Monat Ramaḍān, und das Schuldeneintreiben bereitete vielen Ärger. Für בְּאֶגְרֹף רֶשַׁע, mit gottloser Faust, l. בְּא׳ רָשׁ (*und um zu schlagen*) *mit der Faust den Armen,* HOUBIGANT u. a. nach LXX, oder da אֶגְרֹף fraglich ist, בַּחֲרָפֹת *mit Schmähungen,* CHEYNE nach Hi 16 10. 4b 5 Vier Disticha, die die rein äusserliche, Jahwe missfällige Art des Fastens schildern; das zweite entspricht dem vierten, vgl. הֲכָזֶה und הֲלָזֶה (זֶה beidemal auf das vorangehende Distichon zurückweisend). כַּיּוֹם *zur Zeit, gegenwärtig fastet ihr überhaupt nicht, Um in der Höhe* d. h. vor Gott *hören zu lassen eure Stimme* d. h. eure Gebete; eure Gedanken sind ganz anderswo, von Andacht ist in eurem Gottesdienste nichts, SKINNER vergleicht aus Hamlet III 3, 97 f.: Die Worte fliegen auf, der Sinn hat keine Schwingen: Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen. 5 אֶבְחָרֵהוּ ist Relativsatz zu צוֹם, das im folgenden Stichos eine Apposition erhält (יוֹם bis נַפְשׁוֹ). Das ל vor dem Infin. in הֲלָכֹף, der nachher durch Verb. fin. יַצִּיעַ fortgesetzt wird, ist in הֲלָזֶה wieder aufgenommen und von תִּקְרָא abhängig. Die äusseren Geberden machen das Fasten noch lange nicht zu *einem Jahwe wohlgefälligen Tag.* 6f. Das rechte, Jahwe wohlgefällige Fasten ist Erfüllung sittlicher Pflichten (so auch Sach 7), bes. Übung des Mitleids, möglicherweise lässt sich der Prophet dabei von dem Motiv leiten, dass bei eigenem Erbarmen gegen andere man am ehesten Erhörung seiner Gebete am Fasttage um göttliches Erbarmen finden werde vgl. Mt 5 7 6 12 18 35. Nach אֶבְחָרֵהוּ fehlt im Hebr. ein Stichos, nach LXX ist etwa נְאֻם יְהוָה (wozu allerdings noch eine dritte Hebung nötig ist) einzusetzen. חַרְצֻבּוֹת *Stricke,* nur noch Ps 73 4 in übertragener Bedeutung = *Qualen.* Für מוֹטָה *Joch,* das nachher wiederkehrt, l. mit CHEYNE parallel dem רֶשַׁע wie Prv 4 17: חָמָס (die Bande) *der Gewalt.* Zu רְצוּץ vgl. Dtn 28 33, und für תְּנַתֵּקוּ l. תְּנַתֵּק wegen des Folgenden, wo der Singular gebraucht ist (DUHM, CHEYNE). Die Worte sind eine Anspielung auf die gewaltthätige und grausame Behandlung der Schuldner durch die Reichen vgl. v. 3f. Neh 5 1–13. Zu 7a vgl. Nehemias edles Beispiel

Neh 5 17, ferner Hes 18 7f. 16f. Hi 31 13–22. Im zweiten Stichos ist עֲנִיִּים erklärende Glosse zu dem folgenden מְרוּדִים, um dieses Abstr. *Unruhe* (Thr 3 19) als Konkretum *Heimatlose* zu erklären; aber die Glossierung zeigt, dass מְרוּדִים überhaupt fraglich ist, man wird daher eher entw. מְרֻדִּים, Hiph. von רוּד (Buhl), oder מוּרָדִים. Hoph. von רוּד, oder נִדָּדִים (Cheyne) zu lesen haben, um den von den Versionen richtig gegebenen Sinn *Obdachlose* zu gewinnen.

7ᵇ leitet mit der weiteren Forderung, einem notdürftig Gekleideten (עָרֹם) Kleidung zur Deckung (כִּסִּיתוֹ) seiner Blösse zu geben (vgl. Mt 25 35 f.) und *sich seinem Fleische* d. h. seinen Mitisraeliten (nicht: allen Mitmenschen) *nicht zu entziehen* (vgl. Dtn 22 1 3 4), die Schilderung des verheissenen Heiles ein, die zunächst bis v. 9ᵃ reicht: *Wenn du* . . . ., *Dann wird* . . . . כִּי v. 7ᵇ entspricht dem אִם v. 9ᵇ. Dieser ganze Satz umfasst vier Disticha. **8** Zu יִבָּקַע vgl. 35 6, zu מְהֵרָה 5 26; אוֹר *Licht* ist das Heil, das Glück, vgl. 9 1 60 1 3, und אֲרֻכָה, eigentl. die neue Fleischschicht über einer heilenden Wunde, ist = *Heilung, Genesung*. Die Verheissung umfasst mehr, als die אֲרֻכָה Neh 4 1 II Chr 24 13, schliesst aber den Mauerbau der Stadt nicht aus. 8ᵇ ist offenbare Umdeutung von 52 12 (vgl. zu 57 14); was 52 12 verheissen ist, wird sich erfüllen (sagt unser Autor): ***Deine Gerechtigkeit,*** hier nicht (wie 40 10) das Heil, sondern deine Pflichterfüllung (vgl. v. 6f.) bildet die Vorhut, d. h. ist die conditio sine qua non, und *Jahwes Herrlichkeit* (vgl. Cap. 60) ist die Nachhut des eschatologischen Heiles; l. nach 52 12 Pi. יְאַסֶּפְךָ Oort u. a. Der ganze Unterschied Dtjes's von unserm Verf. tritt hier hervor: Dtjes hat dem Volke das Heil verheissen, ohne eine zuerst zu erfüllende Bedingung zu stellen (vgl. 43 22—44 5 55 1–13), es kam jedoch nicht, die Späteren und unter ihnen der Autor von Cap. 58 nehmen die Verheissung auf, erklären ihr Nichteintreffen damit, dass die Bedingung, die das Volk zu erfüllen hatte, nicht geleistet wurde, und nennen diese Bedingung, vgl. das charakteristische כִּי und das אִם v. 7ᵇ und v. 9ᵇ. 9ᵃ Die Klage von v. 3ᵃ verschwindet dann: Jahwe erhört sofort, zwischen ihm und seinen Verehrern herrscht die beste Harmonie; vgl. 65 24 30 19. 9ᵇ **10**ᵃ wiederholt in leichter Variation (vgl. v. 6f.) die Bedingungen des Heils, das v. 10ᵇ–12 neu geschildert wird. Das *Fingerausstrecken* ist eine Geberde der Verachtung und des Hohnes, = mit Fingern auf jmdn zeigen, vgl. das lat. infamis digitus. **10** Für תָּפֵק, Jussiv Hiph. von פּוּק, l. das Imperf. תָּפִיק mit Duhm; der Jussiv ist hier so wenig am Platz, wie in v. 9ᵃ (vgl. תָּסִיר), נַפְשְׁךָ ist durch das folgende נֶפֶשׁ hervorgerufene Verschreibung von לַחְמְךָ (s. LXX Oort u. a.). Zu v. 10ᵇ vgl. v. 8. **11** Der Parallelstichos zu וְנָחֲךָ יְהוָה תָּמִיד *Jahwe wird dich immerdar geleiten,* so dass du vor jedem Unglück bewahrt bleibst vgl. 43 2, fehlt, etwa: Und wird dich immer beschützen. Mit וְהִשְׂבִּיעַ beginnt der letzte Vierzeiler (die letzten vier Distichen). Zu צַחְצָחוֹת, ἅπ. λεγ., *dürre Gegenden,* vgl. צְחִיחָה Ps 68 7; für *Und deine Gebeine wird er stärken,* dessen יַחֲלִיץ ἅπ. λεγ. und sehr fraglich ist, l. mit Secker u. a. וְעָצְמָתְךָ יַחֲלִיף *Und deine Kraft wird er verjüngen* vgl. 40 29 31. Zu v. 11ᵇᵅ vgl. Jer 31 12; im letzten Stichos ist mit Cheyne מַיִם אֲשֶׁר zu entfernen; אֲשֶׁר ist prosaisch und מַיִם stösst sich mit dem folgenden מֵימָיו: *wie ein Quell, dessen Wasser nicht betrügen,* vgl. das Gegenteil, den אַכְזָב, den Lügenbach, der im Sommer kein Wasser hat Jer 15 18; מוֹצָא וגו'

ist, parallel dem wohlbewässerten Garten, eine Oase mit nie versiegender Quelle. **12** מִמְּךָ für אֲשֶׁר מִמְּךָ zu nehmen, ist hart; am einfachsten liest man dafür mit WEIR, LOEB, CHEYNE בָּנֶיךָ: *deine Söhne (werden bauen)* vgl. 60 10 oder mit KÖNIG (Syntax S. 37) וְנִבְנוּ מִמְּךָ *und von dir werden gebaut* vgl. LXX, da sich Verbesserung in עַמְּךָ, dein Volk, in einer Rede an das Volk weniger empfiehlt. Die Ruinen sind *uralt,* also lebt der Verf. lange nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, er spricht ja auch nirgends von einer Rückkehr. דוֹר וָדוֹר darf man kaum mit DUHM auf kommende Generationen beziehen, sondern entsprechend עוֹלָם und 61 4 auf *vergangene Geschlechter: die Fundamente eines seit Generationen zerfallenen Baues wirst du wieder aufrichten.* Stände nicht לָשָׁבֶת bei נְתִיבוֹת, so würde man an der Bezeichnung des neu aufstrebenden Volkes als eines *Wiederherstellers von Strassen* keinen Anstoss nehmen; so aber, obschon ja Strassen für die Wohnlichkeit einer Gegend natürlich wichtig sind, wird die Verbesserung von DE LAGARDE in נְתִיצוֹת, *Trümmer* (vgl. das Verbum נָתַץ *niederreissen*) zu empfehlen sein, vgl. Am 9 11 und das parallele גֹּדֵר פֶּרֶץ: Israel *heisst* d. i. ist (61 3 62 2 4 12) *dann Rissvermaurer* und *Aufrichter der Ruinen zu neuen Bauten.*

Der Zusatz (s. Schlussbem.) **13 14** knüpft die Verheissung des Heils an eine willige und strenge Beobachtung des Sabbats, vgl. 56 2. Der Text ist leider unsicher, da LXX von der zweiten Hälfte von v. 13 an bis in den Anfang von v. 14 mit Hebr. stark differiert. **13** *Wenn du vom Sabbat,* wie von einem Heiligtum Ex 3 5, *deinen Fuss fern hältst, Nicht verrichtest* (l. מַעֲשׂוֹת) *deine Geschäfte an meinem heiligen Tage Und den Sabbat eine Lust nennst, Den Heiligen Jahwes geehrt*; die Bezeichnung des Sabbats als des Heiligen Jahwes fällt auf, wie מְכֻבָּד als Parallele zu עֹנֶג, noch dazu vor folgendem וְכִבַּדְתּוֹ; DUHM vermutet לְחֹדֶשׁ יְהוָה מַחְמָד = den Neumond Jahwes eine Wonne, KITTEL glaubt mit blossem יִשְׂרָאֵל für יְהוָה auszukommen. דְּרָכֶיךָ kann hier in der Parallele zu חֶפְצְךָ nur als *Geschäft* verstanden werden, trotzdem im Gegensatz zu früher (vgl. II Reg 4 23) am Sabbat auch das Reisen verboten war. דַּבֵּר דָּבָר *Geschwäz verführen* vgl. Hos 10 4 Jes 36 5. **14** ist mit Ausnahme des vierten Stichos aus Citaten zusammengesetzt vgl. Hi 22 26 Dtn 32 13 und verheisst Überwindung aller Schwierigkeiten und ungestörten Genuss (אָכַל 1 7) der Erzeugnisse des Landes, das den Getreuen als Erbe ihres Vaters Jakob gehört.

Der Autor von 58 1–12 erneuert die alten Verheissungen, macht die Verwirklichung derselben aber von sittlicher Besserung abhängig (vgl. Sach 8 14–19). Damit erweist er sich schon als einen Epigonen Dtjes's (s. zu v. 8). Ferner spricht er nirgends von einer Rückkehr in die Heimat, darnach wohnen die Juden wieder im Lande; aber die Verhältnisse sind noch schlimm, denn die Mauern liegen noch immer, wie schon seit Generationen, in Trümmern und die Reichen bedrücken die Armen. Das alles spricht dafür, dass diese Worte zu Jerusalem entstanden sind vor dem Mauerbau durch Nehemia, doch nicht erst in den Tagen, da man bereits mit demselben beschäftigt war vgl. Neh 5 1–13.

Der Zusatz v. 13f. spricht vom Sabbat (קְדוֹשׁ יְהוָה geht in der Hochschätzung des Sabbats noch über Neh 9 14 Ex 16 23 hinaus) statt vom Fasten, vom Ruhen statt von Werken der Barmherzigkeit, steht also ausser Zusammenhang mit v. 1–12, hat aber offenbar v. 1–12 gekannt (vgl. מְצֹא חֵפֶץ v. 3 und v. 13) und ist gemäss seinem v. 7^b–12 nachgebildeten Satzbau (vgl. . . . אָז . . . . אִם) nicht als selbständiges Stück, sondern als Abschluss zu v. 1–12 von einem Späteren verfasst. Vgl. KOPPE, DUHM, CHEYNE.

5) 59 1–21 Die Hindernisse für das Kommen des Heils und ihre Wegräumung durch das Einschreiten Jahwes.

Das Capitel ist das Seitenstück zu 58 1–12; dasselbe Thema, das dort von der speciellen Fastenfrage aus behandelt ist, wird hier von allgemeineren Gesichtspunkten aus

betrachtet, zugleich wird aber dargelegt, wie Jahwes Einschreiten das Heil herbeiführt. Die Verse sind wieder ähnlich gebaut, wie in Cap. 58; auch scheinen, wie dort v. 13f., verschiedene Stücke dem Cap. nicht ursprünglich anzugehören, s. noch Schlussbem.

a) **1 2** Das Thema des ganzen Capitels, v. 1 ebenso aus 50 2 entlehnt, wie 57 14 (s. dort) aus 40 3. Zu v. 1ᵇ vgl. 6 10. **2** הָיוּ מַבְדִּלִים *sind die Scheidewand geworden,* wie Gen 1 6; ebenso absolut ist הִסְתִּירוּ פָנִים *haben die Verhüllung des Angesichtes verursacht* vgl. 8 17, und zwar steht פָּנִים für das göttliche Angesicht, wie später in ähnlicher Weise שְׁכִינָה, מֵימְרָא und הַשֵּׁם ohne hinzugefügtes יהוה. Mit DUHM sind בֵּינֵכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם und מִכֶּם מִשְּׁמוֹעַ als für das Versmass und den Parallelismus, der sonst zwischen den unmittelbar folgenden Stichen innegehalten ist, störende Glosseme anzusehen. Dtjes spricht im Gegensatz zu v. 2 von der Vergebung der Sünde 40 2 44 22.

b) **3—8** Die Darlegung der Sünden. **3** Für die Unform נְגֹאֲלוּ, die die Wahl zwischen Niph. und Pu. (גֹּאֲלוּ) lassen wollte, l. das Niph. נִגְאֲלוּ (LUZZATTO u. a.) von גָּאַל = älterem גָּעַל. Zu v. 3ᵃ vgl. 1 15. **4** קֹרֵא bedeutet hier nicht: *aussagen,* sondern: *vor Gericht fordern,* absol. wie Hi 5 1 13 22, *Niemand fordert mit Recht vor Gericht* d. h. die Anklage erfolgt, ohne dass man Recht hat, *Und keiner processiert* vgl. 43 26 *in Ehrlichkeit,* vgl. 29 21. Das Distichon v. 4ᵇ zeigt, worauf man sich bei seinen unehrlichen Processen verlässt, auf die Künste der Advokaten, und welche Absichten man hat: Mühsal und Unheil hervorzubringen, vgl. zu הָרוֹ וגו' Hi 15 35, wo יָלוֹד *gebären* für הוֹלִד *zeugen* steht.

5—8 sind ein Zusatz, der wohl einem beliebten Buche moralischen Inhalts oder einem sehr späten Psalm entnommen ist. Denn sie schildern im Gegensatz zu v. 3 4, wo ein bestimmter Vorwurf gegen die Juden erhoben ist, in allgemeinerer und schärferer Weise die Sünden, sodass man den Eindruck empfängt, v. 5–8 gehe auf die Gottlosen und nicht auf die gesamte Gemeinde. Ferner schliesst sich v. 9 besser an v. 4 an: Wegen der Ungerechtigkeit ist Jahwes Recht und Heil uns fern, wegen des Vertrauens auf Leeres und Nichtiges unsere Hoffnung auf Glück vergeblich. Endlich ist in v. 5–8 auch an die Stelle der Anrede (vgl. v. 2 3) die Schilderung in der dritten Person getreten. Ähnliche Einfügungen vgl. Prv 1 16 (= Jes 59 7ᵃ) und Ps 14 3 (LXX und Rm 3 10–18 vgl. Jes 59 7 8). So DUHM, CHEYNE.

5ᵃ Zwei Bilder: das erste um die Schädlichkeit, das zweite um die Nutzlosigkeit des Thuns der Gottlosen zu zeichnen. Zu צִפְעוֹנִי s. 11 8, zu בִּקֵּעוּ, *aushecken,* 34 15. **5ᵇ** Die Exposition des ersten Bildes: Die Frage, ob Eier eines צִפְעוֹנִי überhaupt jemals gegessen wurden, ist unserm Autor gleichgiltig; er will nur sagen: wenn man sich mit den Gottlosen einlässt, bringt es den Tod, und will man sich wider ihre Pläne wehren (l. הַזּוּרָה, *das zerdrückte* scil. Ei *spaltet sich zu einer Otter* 30 6, für הַזּוּרֶה, das eine Mischform von הַזֹּרֶה, viell. = συντρίψας LXX in Parallele zu הָאֹכֵל gefasst, und הַזּוּרָה, Part. pass. *zerdrückt,* darstellt, wie נְגֹאֲלוּ v. 3, vgl. KÖNIG Lehrgeb. der hebr. Spr. II, 427, CHEYNE). **6** Die Ausführung des zweiten Bildes: מַעֲשֵׂיהֶם bleibt in v. 6ᵃ noch im Bilde = ihr Gewebe, in v. 6ᵇ ist es dagegen = ihre Thaten. **7** Beachte die Allitteration der drei ר zu Anfang und die von שֹׁד וָשֶׁבֶר (auch 51 19 60 18) am Ende. Wegen בִּמְסִלּוֹתָם ist nicht anzunehmen, dass die Gottlosen ein besonderes Quartier beherrschten, vgl. Prv 16 17. **8** דֶּרֶךְ שָׁלוֹם וגו' vgl. 57 20. *Sie haben sich krumm gemacht* scil. mit Absicht, vgl. Prv 2 15 10 9. בָּהּ ist neutrisch: *Jeder, der darauf tritt* scil. auf ihre Wege, d. h. wer mit ihnen gemeinsame Sache macht, ihrer Partei folgt.

c) **9—15** Das Bekenntnis der eigenen Schuld an dem Ausbleiben des herbeigesehnten Heils. Der Prophet spricht nun im Namen der Angeredeten, zählt somit auch sich selber zu den Angeklagten. **9** מִשְׁפָּט und צְדָקָה, *das*

Recht und *die Gerechtigkeit,* d. h. das von Jahwes Einschreiten erwartete Heil vgl. v. 11 und 56 1[b], ist noch fern, die Hoffnung auf *Licht* (58 8 10) und *Lichtstrahlen* (ἅπ. λεγ.), d. h. auf das Glück der verheissenen Herrlichkeitszeit, noch nicht erfüllt. הִשִּׂיג wie 35 10. **10** Ergreifende Schilderung der dem Verzweifeln nahen Lage der Judenschaft. Dtjes hatte den Anbruch des Heils mit der Rückkehr verheissen; es kam nicht und man hoffte, dass die Vollendung des Tempelbaus und die neue damalige Bewegung unter den Völkern des Perserreichs die Erfüllung brächte; auch da wurde man bitter enttäuscht. Was sollten die Juden nun mit den Verheissungen machen? „Sie haben sich die Augen ausgesehen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus noch ein" Duhm. Für נְגַשְׁשָׁה, das nur hier vorkommt, wird jedenfalls das einemal (viell. sogar beidemal, da selbst Targ. נמשמש bietet) נְמַשְׁשָׁה *wir müssen tasten* nach Dtn 28 29 zu lesen sein. Im letzten Stichos fehlt ein Verb; aber auch בָּאַשְׁמַנִּים, das man gewöhnlich = „unter den Fetten" erklärt, ist unverständlich. Thr 3 6 liess Cheyne zuerst etwa vermuten: וְנֵשֵׁב בְּמַחֲשַׁכִּים כַּמֵּתִים (vgl. נֶשֶׁף) *Und wir wohnen in der Finsternis wie die Toten;* jetzt aber liest er trotz der Tiere v. 11 kaum besser für v. 10[b]; נִמְשַׁלְנוּ בַצָּהֳרַיִם כַּיַּנְשֹׁוף וּלְתִנְשֶׁמֶת דָּמִינוּ *Wir gleichen am Mittag der Nachteule Und sind ähnlich dem Uhu.* **11** In ihrem vergeblichen Sehnen klagen sie und ihre Seufzer werden mit dem Brummen oder Stöhnen des hungernden (ob des gefangenen, ist fraglich) Bären und dem schmachtenden Girren der Taube (38 14) verglichen. Das Distichon v. 11[b] lenkt zu v. 9 zurück. **12** beginnt das eigentliche Bekenntnis der Sünde. נֶגְדֶּךָ gehört nicht zu פְּשָׁעֵינוּ, sondern zu רַבּוּ = liegen in ihrer grossen Menge *offen vor dir* (Ps 90 8); zu עָנָה בְּ s. 3 9, zum Sing. עָנְתָה bei Subj. im Plur. s. 34 13. Das zweite Distichon (vgl. dazu Ps 51 5) ist mit כִּי, das rhetorisch das erste כִּי wieder aufnimmt, = וְ *und ebenso* eingeleitet; zu אִתָּנוּ *uns wohl bewusst* vgl. Hi 12 3. **13** Die Infinitive abs. zählen die Sünden auf, wie v. 4; hier sind sie die Exposition zu עֲוֺנֹתֵינוּ (v. 12). Dass der Abfall von Jahwe Götzendienst meine, ist nirgends angedeutet; es sind hier sittliche Vergehen genannt vgl. v. 13[b] 14f. (s. zu den Ausdrücken auch 1 2–4). Statt עֹשֶׁק, Bedrückung, l. עִקֵּשׁ *Verkehrtes* wie 30 12; סָרָה bedeutet Abweichung vom rechten Wege der Wahrheit und des Rechts. Im letzten Stichos ist הֹרוֹ, das man als Inf. Hiph. von יָרָה = *lehren* fasste, ein unkorrigierter Fehler für das folgende הֹגוֹ (Inf. Po. von הָגָה oder Inf. Hiph. von יָגָה), das aber besser als Inf. Ḳal הָגוֹ *sprechen, äussern* (vgl. v. 3) zu lesen ist: *aus seinem Innern Lügenworte aussprechend* vgl. Cheyne, Duhm (letzterer denkt allerdings an הָגָה Prv 25 4 = *wegschaffen, hervorstossen*). **14** verhält sich zu v. 4, wie v. 13 zu v. 3; das Bekenntnis folgt der Anklage v. 3f. מִשְׁפָּט und צְדָקָה, אֱמֶת und נְכֹחָה sind personificiert. Die bürgerlichen Tugenden: Recht und Gerechtigkeit bleiben in der Ferne, sind von ihrem Platze, den sie im Gerichte einnehmen sollten, weggedrängt, und die Wahrheit und Geradheit sind auf dem Gerichtsplatz (Jer 5 1) zu Fall gekommen oder haben gar keinen Einlass gefunden; vgl. Ps 55 10–12. **15** Zum ersten Stichos, der die Wahrheit und zwar mit Artikel noch einmal nennt, passt der zweite nicht gut, wenn man סָר מֵרָע „wer Böses meidet" als dem Abstraktum הָאֱמֶת parallel und als Subj.

ansieht und מִשְׁתּוֹלֵל = *geplündert* oder unter Vergleichung von Rt 2 16 = *ausgezogen* (scil. einer, der sich entfernt) fasst. Der Parallelismus von Abstraktum und Konkretum widerrät auch die Konjektur von Klostermann, Cheyne מִשְׁתַּכֵּל = einer, der sich selbst als kinderlos angiebt, resp. im Register sich als solchen aufschreiben lässt, wie die Wahrheit im Bürgerregister vermisst wird. Man hat vielmehr סָר als parallel dem Prädikat נֶעְדֶּרֶת im ersten Stichos zu betrachten und nach LXX τοῦ συνιέναι als Subjekt הַשֵּׂכֶל (event. הַשְׂתַּכֵּל vgl. Dan 7 8 oder הַשֵּׂכֶל) = *die Einsicht, das richtige fromme Handeln,* zu vermuten. Für den Rest des Stichos, מֵרָע מ, bietet sich leicht מֵרֹעִים *von den Führern* (vgl. Jer 3 15, wo auch הַשֵּׂכֶל sich findet, und die Glosse רֹעִים zu צֹפָי in 56 11), wenn nicht in מֵעִיר *aus der Stadt* oder מִשַּׁעַר *aus dem Thore* zu ändern ist. Die beiden Stichen besagen demnach: *Und so ist die Wahrheit vermisst Und gewichen aus der Stadt* (resp. *vom Gerichtsplatz* oder *von den Führern*) *die Einsicht.* **15**ᵇ ist verstümmelt; es fehlt zu dem zweiten Stichos כִּי־אֵין מִשְׁפָּט ein Verbum, Cheyne vermutet den Ausfall von וַיֵּדַע *und er erkannte* vor כִּי; Gunkel stellt bloss וַיֵּרַע בְּעֵינָיו um, letzteres als וַיֵּדַע (wie Cheyne) an den Anfang des zweiten Stichos setzend, wodurch der erste jedoch etwas inhaltsleer (Sehen mit Augen!) wird. Cheyne lässt hier einen selbständigen am Anfang verstümmelten Abschnitt beginnen, der die Befreiung Israels aus dem rechtlosen Zustand und aus der Bedrückung (אֵין מִשְׁפָּט vgl. Hi 19 7) schildert. Diese Auffassung muss Verstümmelung von v. 1–15ᵃ am Schluss und von v. 15ᵇ–21 am Anfang voraussetzen; daher scheint es geratener, zu versuchen ohne Bruch auszukommen, zumal v. 15ᵇ auch metrisch das Doppeldistichon v. 15 abschliesst. Vielleicht ist nicht וַיֵּדַע, sondern וַיֶּאֱנַף (ähnlich בְּעֵינָיו) *und er zürnte* vor כִּי ausgefallen; offenbar aber leitet v. 15 von dem Sündenbekenntnis v. 9–14 hinüber auf

d) **16—20** die Weissagung von Jahwes Einschreiten zur Strafe seiner Gegner und zur Rettung seiner Getreuen. In diesem Abschnitt bieten v. 16 f. grosse Schwierigkeiten, da sie 63 1–6 sehr ähnlich sind vgl. bes. v. 16 mit 63 5, und da v. 16 unschön mit demselben Verb, wie v. 15ᵇ, anfängt. Man wird aber kaum v. 16 als aus 63 5 hier eingesetzt ansehen dürfen, sondern einfach annehmen müssen, dass der Verf. selber sich wiederholt. Im Übrigen ist der Gedanke von v. 16ᵃ der von Hes 22 30: Jahwe ist erstaunt, dass keiner da ist, welcher gegen die Missstände auftritt; מַפְגִּיעַ steht hier in anderem Sinn als 53 12. Diese Worte sind offenbar vor Nehemias Eingreifen, zu einer Zeit, da die Leiter der Gemeinde waren, wie 56 10–12 sie schildert, geschrieben. Der Verf. hat kaum bei מַפְגִּיעַ einen Seitenhieb auf Artaxerxes (Littmann) im Sinn. Jahwe hat keine Verbündeten ausser *seinem Arm* (40 10) und *seiner Gerechtigkeit,* wofür 63 5 *sein Grimm* steht, vgl. auch dort סְמָכָךְ. **17** Die Ausrüstung Jahwes. Jahwe ist oft als Krieger genannt vgl. z. B. in Dtjes 42 13 49 24 f. 52 10 und bes. 51 9 f., aber nirgends im AT wird seine Ausrüstung so ausführlich wie hier geschildert, vgl. 11 5. Weiter ausgebildet ist die Darstellung Sap 5 17–23, wo auch die Waffen nicht fehlen, und Nachahmung hat sie gefunden im NT, wo des Christen Waffenrüstung beschrieben wird Eph 6 14–17 I Th 5 8. תִּלְבֹּשֶׁת ist ἅπ. λεγ., fehlt in LXX und Vulg. und ist für das Metrum störend, für den Sinn unnötig, so dass es mit Lowth, Duhm, Cheyne als Verderbnis eines

fälschlich für וַיַּעַט geschriebenen und nicht durchgestrichenen וַיִּלְבַּשׁ zu entfernen ist. Über קִנְאָה vgl. zu 9 7. **18—20** Die Folgen von Jahwes Zorn und Einschreiten. **18** Das zweite כְּעַל ist schwerlich zu halten; auf jeden Fall müsste man יְשַׁלֵּם in das Subst. שִׁלֻּם (DUHM, GUNKEL) ändern. Doch auch so ist כְּעַל . . . . כְּעַל im Sinne von: „wie der Betrag (eigentl. die Höhe[?] des Betrags), so der Betrag" sehr zweifelhaft, und durch die Glosse v. 18[b] wird יְשַׁלֵּם bestätigt. Man hat daher כְּעַל einfach wie 63 7 zu fassen = *in Gemässheit des Gebührenden, wie es angemessen ist* und mit CHEYNE, KITTEL für das zweite כְּעַל nach Targ. und Glosse v. 18[b] גְּמוּל zu lesen: *Gemäss den Thaten übt er Vergeltung: Zorn seinen Gegnern, Schmach seinen Feinden.* Nach LXX ὄνειδος liest GUNKEL חָמָס *Gewalt* für חֵמָה, während CHEYNE darnach besser כְּלִמָּה *Schmach* für גְּמוּל vermutet. לָאִיִּים ist Glosse zu לְאֹיְבָיו, welche die inneren Feinde, um die es sich hier in erster Linie handelt, als äussere erklärt (vgl. Jo 4 4 f.), גְּמוּל יְשַׁלֵּם wurde dann aus dem ersten Stichos dazu wiederholt; v. 18[b] fehlt auch in LXX. **19** An dem Gericht über die abtrünnigen Juden wird Jahwes Name und Ruhm in aller Welt offenbar werden (vgl. 66 14–19). Nicht an die Überwindung des Gog und Magog ist gedacht, sondern an das Gericht über die Gegner Jahwes in seinem eigenen Volk; daran erkennt die Welt Jahwes Herrlichkeit. L. וְיִרְאוּ ohne Metheg von רָאָה, *sie werden sehen* mit KNOBEL u. a.; zu שֵׁם und כָּבוֹד vgl. 30 27 66 18. Das zweite Distichon (v. 19[b]) wird durch 30 28 erklärt, Subj. zu יָבֹא und וּבָא (v. 20) ist Jahwes שֵׁם resp. כָּבוֹד, in v. 19[b] ist die Wirkung seines Kommens für die Sünder beschrieben: *Denn es wird kommen wie ein eingeengter Strom* l. כְּנָהָר, *Den Jahwes Hauch vor sich hertreibt;* צָר ist Pausa für צַר = *eng, beengt* wie Prv 24 10, oder = *drängend* von צוּר, jedenfalls aber nicht = *Feind* (GUNKEL, der an Gog und Magog erinnert), da dann statt יָבֹא dastehen müsste: er zieht davon vgl. נֹסְסָה בוֹ, ebensowenig ist CHEYNES כִּנְהַר מִצְּר „wie der Strom Ägyptens" hier am Platze. In eingeengtem Bette von Jahwes Hauch getrieben kommt das Gericht rasend schnell heran über die Sünder; das Pil. נוֹסֵס hat ähnlichen Sinn, wie das Hiph.: vor sich hertreiben, die Änderung in נָשְׁבָה בוֹ nach 40 7 (GRÄTZ, CHEYNE) erleichtert den Stichos nicht, auch nicht, wenn es sich um die Nilüberschwemmung handeln soll (CHEYNE). **20** *Für Zion,* wofür nicht wegen LXX und Rm 11 26 מִצִּיּוֹן, aus Zion, zu lesen ist, *kommt es* (scil. שֵׁם resp. כָּבוֹד wie v. 19) *als Erlöser Und für die von der Sünde Abgekehrten in Jakob;* zu שָׁבֵי פֶשַׁע vgl. zu 1 27, mit diesen Worten wird Zion präcisiert: für die, welche dem Abfall abgekehrt sind, für die Getreuen in Zion, die soviel zu leiden haben und hatten (vgl. 57 1), kommt Jahwe als ein Rächer, als ein Erlöser. Jahwes Tag hat zwei Seiten: Gericht über die Sünder, Heil für die Getreuen. Das in LXX fehlende, das Metrum störende נְאֻם יְהוָה ist nicht ursprünglich (DUHM, CHEYNE).

Um in **21** zwei Doppeldisticha in annähernd gleichem Metrum zu finden, müsste man zu אָמַר יְהוָה noch eine Hebung ergänzen und dafür das zweite אָמַר יְהוָה entfernen (so DUHM), aber auch so klänge der Vers noch sehr prosaisch. Kommt nun dazu, dass er am Anfang Gen 9 9 17 4 (Priestercodex) sehr ähnlich erscheint, ferner, dass der Übergang von v. 20 zu v. 21 abrupt ist, was auch den merkwürdigen Wechsel der Person (3. Pers. Plur. in אותם = אִתָּם s. 54 15, und 2. Pers. Sing. im Folgenden, beide von der Gemeinde der Erlösten gemeint) nach sich gezogen hat, so wird man mit CHEYNE den Vers für späteren

Zusatz halten müssen, der die Gemeinde beschreibt, welche das Gesetz angenommen hat, dessen Worte die Frommen beständig im Munde haben und Tag und Nacht bedenken. Zu dem *Geiste* vgl. Neh 9 20, zu *den Worten, die sie im Munde haben*, 51 6 Dtn 6 6 f. Ps 1 2. Zwischen dem Bunde Dtjes's 54 10 und dem unserer Stelle muss die Einführung des Gesetzes liegen.

Die von Stade (Gesch. Isr. II, 81), Kosters, Cheyne, Gressmann, Littmann angenommene Abtrennung von v. 15^b–20 (21) sieht in diesem letzten Stück eine Verheissung des Gerichts über die Heiden, über die Fremden, als die Feinde Jahwes (worüber die Juden sich freuen, wie die Ägypter über das Steigen des Nils Cheyne), dann allerdings fehlt eine direkte Verbindung mit v. 1–15^a; jedoch ist dieses Verständnis vom Texte nicht gefordert, die שָׁבֵי פֶשַׁע (v. 20) zeigen, dass das Heil nur einem Teil der Juden zu gute kommt, und dann liegt hier die Fassung näher, welche die Sünder und Gottlosen unter der jüdischen Bevölkerung des Landes vom Gerichte betroffen werden lässt. Das Gericht ist doch auch 56 9—57 13 und 66 14–17 den Gottlosen unter Israel gedroht. Zu den Schwierigkeiten der Abtrennung vgl. auch zu v. 15. Das Cap. ist daher ein Stück, die Beichtenden bekennen (v. 9–14) weniger ihre eigenen Sünden, als die Sünden der ganzen Judenschaft, deren Teil sie sind. Die קִנְאַת Jahwes (vgl. v. 17) ist hier allein für die Frommen wirksam gedacht. Das Volk schrumpft zu einer Gemeinde der Frommen zusammen.

6) 60 1—22 Die Herrlichkeit des künftigen Jerusalems.

Das Capitel ist die Parallele zu ähnlichen Stellen Dtjes's (vgl. 49 14–21 52 1 f. 54 1–17); es beginnt mit einer prächtigen Schilderung des herrlichen Glückes von Jerusalem, aber die Fortsetzung, die sich nicht auf der gleichen poetischen Höhe zu halten vermag, erinnert daran, dass der Verf. nicht die originale Kraft Dtjes's besitzt, sondern sein Nachahmer ist. Das Gedicht zerfällt in zehn Strophen, die je aus vier Doppelzeilen bestehen.

1—3 Die einführende Strophe: Mitten in der Dunkelheit der übrigen Welt wird Jerusalem von dem aufgehenden Lichte der Herrlichkeit Jahwes überstrahlt, es erscheint wie eine von den ersten Strahlen der Morgensonne vergoldete Stadt und bildet den Anziehungspunkt der ganzen Welt. Der Name „Jerusalem" wird von LXX, Targ. und Vulg. ohne Not beigefügt, vgl. 54 1. **1** Der Dichter versetzt sich in die Zeit der Erfüllung, daher die Perff. בָּא und זָרַח; der Impera. אוֹרִי nach dem vorangehenden קוּמִי drückt die bestimmte Versicherung aus: *du wirst licht* d. h. voll Glück und Heil, denn jetzt kommt das längst ersehnte Licht des verheissenen Heiles vgl. 58 8 10 59 9. **2 3** Dunkel liegt auf der Welt, allein in Zion leuchtet Jahwes Herrlichkeit; das Heil erscheint nur den Juden, wer daran teil haben will, muss aus der Welt dorthin pilgern. Der Artikel von הַחֹשֶׁךְ scheint wegen der Artikellosigkeit der übrigen Nomina Dittographie des vorangehenden ה zu sein; das Nomen זֶרַח kommt nur hier vor, לְ steht im Sinne von אֶל־.

4—9 Die drei folgenden Strophen: Das Zusammenströmen der Juden der Diaspora und der Heiden samt dem von ihnen gebrachten Reichtum der Welt in Jerusalem. 4^a ist wörtlich aus 49 18 entlehnt; das Subjekt nennt erst v. 4^b: Zions Kinder, Söhne und Töchter, werden von den Heiden zurückgebracht mit all der Sorgfalt, mit welcher Wärterinnen die Kinder zu behandeln pflegen vgl. 49 22 66 12. Zu der Aufhebung der Verdoppelung in נ von תֵּאָמַנָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 m. **5** Wenn Zion das *sieht* (l. mit Bär, Ginsburg תִּרְאִי ohne Metheg von רָאָה), wird es vor Freude *strahlen* (vgl.

Ps 34 6) und sein Herz vor Entzücken *zittern* (vgl. Jer 33 9) und *weit werden* (רָחַב, Gegensatz zu Angst und Beklemmung vgl. z. B. צַר רוּחַ, Seelenangst, Hi 7 11; das von einigen MSS gebotene רָהַב in der fraglichen Bedeutung „pochen" ist nicht mit CHEYNE vorzuziehen). Der Grund zu solchem Entzücken wird noch besonders v. 5^b ff. genannt: Mit der Diaspora kommt *der Reichtum* (הָמוֹן, wie Ps 37 16 Koh 5 9) *des Meeres* d. h. der Reichtum der seebefahrenden und am Meer wohnenden Nationen vgl. Dtn 33 19 Sach 9 3 und *das Vermögen der Völker*. Wenn CHEYNE dafür הֲמוֹן עַמִּים und קְהַל גּוֹיִם, die Menge der Völker und die Versammlung der Nationen, liest, so schwächt er den Gedanken ab; denn nicht nur das Kommen der Völker, sondern der Zusammenfluss ihrer Reichtümer in Jerusalem war die Hoffnung der Späteren, vgl. schon Hag 2 7, dann zu Jes 23 18. **6—9** Die Ausführung der Verheissung von v. 5 schildert, wie der Tribut der Welt von Osten und Westen nach dem zwischen der Wüste und dem Meer gelegenen Jerusalem strömt. Von Osten (v. 6 f.) kommen ganze Züge von Kamelen und Herden. Zu שִׁפְעַת גְּ׳ תְּכַסֵּךְ vgl. Hes 26 10; das dem בִּכְרֵי (ἅπ. λεγ.) entsprechende arab. Wort bezeichnet ein junges Kamel bis zu einem Alter von höchstens neun Jahren. Hier sind *die Midianiter* (vgl. auch Jdc 6 5) als Kamelbeduinen genannt, anders Ex 2 16; *ʿEpha* ist nach Gen 25 4 ein midianitischer Stamm. כֻּלָּם *sie alle* weist nicht zurück, da die am Golf von Akaba wohnenden Midianiter nicht *aus Scheba*, dem im Südwesten Arabiens gelegenen Jemen kommen, sondern setzt neu ein und meint die Sabäer: Einst *werden sie alle*, nicht nur ihre Königin (vgl. I Reg 10), *kommen und froh die Ruhmesthaten Jahwes* an Jerusalem, das dann noch höheren Ruhmes wert ist als zu Salomos Zeiten (vgl. 63 7 I Reg 10 6-9), *verkündigen*. Da der Prophet hier sonst dem Leser selber überlässt, sich auszumalen, welche Schätze die herzuströmenden Völker bringen, wird das Sätzchen ז׳ וּל׳ יִשָּׂאוּ, das zudem die Strophe um einen Stichos zu lang macht, mit DUHM und CHEYNE einem Glossator zuzuschreiben sein, der nach I Reg 10 2 Hes 27 22 Jer 6 20 dem Verständnis meinte nachhelfen zu müssen; wie wenig er damit den Spätern genügte, zeigen Codd. Alex. und Sin. der LXX, die zu dem Golde und Weihrauch noch die Edelsteine (I Reg 10 2 Hes 27 22) beifügen. **7** Neben den *Kedarenern* (vgl. 21 16) erscheinen auch hier, wie Gen 25 13, in den Keilinschriften (vgl. KAT[2] 147) und nachmals bei PLINIUS (Cedrei et Nabataei), die נְבָיוֹת, nordarabische Nomaden, deren Abkömmlinge höchstwahrscheinlich in der griechisch-römischen Zeit von Alexander dem Grossen bis auf Trajan im Süden und Osten Palästinas das nabatäische Reich bildeten (vgl. SCHÜRER Das jüd. Volk I[2] 609—622). Ihre Herden, an denen sie reich sind Jer 49 32 Hes 27 21, *versammeln sich zu dir und suchen dich* (l. mit KLOSTERMANN, CHEYNE יְשַׁחֲרוּנֵךְ für das nach v. 10 hier verdorbene und das folgende יַעֲלוּ וגו׳ vorwegnehmende יְשָׁרְתוּנֶךְ, zu der Form vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 60 e). Asyndetisch folgt nun gut der Zweck: *sie steigen zum Wohlgefallen auf meinen Altar* l. יַעֲ׳ לְרָצוֹן עַל־מִ׳ vgl. 56 7 und LXX (GRÄTZ, CHEYNE); der Gedanke, dass die Tiere freiwillig zum Opfer sich darbieten, liegt aber hier fern (dagegen vgl. Gen 22 13 I Sam 6 14 und W. R. SMITH Rel. of Sem.[2] 309). Diese Opfer der Völker dienen zur Verherrlichung des Tempels *meines Bethauses* (vgl. 56 7);

nach LXX ist mit HITZIG u. a. תִּפִלָּתִי für das nach dem folgenden אֲפָאֵר verdorbene תִּפְאַרְתִּי zu lesen, da der Tempel nicht Jahwes, sondern Israels Zier ist 64 10 und vielmehr Israel Jahwes Ruhm ausmacht 44 23 49 3 60 21 61 3 63 14 (CHEYNE). Ebenso wird LXX im Recht sein, dass sie 3. Pers. יְפָאֵר, = *und mein Bethaus wird geziert werden,* liest (DUHM). Die Annahme, dass hier von dem noch nicht vorhandenen Tempel die Rede sein könne, ist unnatürlich. **8** Von Westen kommen Diaspora und Schätze der Welt auf Schiffen, die wie Wolken daherfliegen, und so schnell wie Tauben, die ihren Schlägen zueilen. Die Frage der Verwunderung von v. 8 erhält **9** ihre Erklärung und Antwort zugleich; es ist aber für das aus Reminiscenz an 42 4 51 5 entstandene, die Gedankenfolge störende כִּי־לִי אִיִּים יְקַוּוּ „denn auf mich werden die Inseln harren" mit DUHM u. a. (vgl. LUZZATTO, GEIGER, OORT) zu lesen: כִּי־לִי צִיִּים יִקָּווּ *denn zu mir sammeln sich die Seefahrer* (zu צִיִּים vgl. 23 13, zu יִקָּווּ vgl. Jer 3 17). So wird auch erst בָּרִאשֹׁנָה verständlich: *und die Tarsisschiffe* (s. 2 16) *voran.* Die Seefahrer bringen die Zioniten und zugleich das Silber und Gold der Heiden; das zeigt die Huldigung aller Welt vor Jahwe und dient zu seinem Ruhme, zu לְשֵׁם vgl. Jer 3 17 und zu v. $9^{b\beta}$ vgl. 55 5 60 7.

10—16 Die drei folgenden Strophen: Durch die Arbeit und die Gaben der Völker werden Zions Mauern aufgebaut und wird Zion zur glücklichen Beherrscherin ihrer früheren Bedrücker erhoben. **10** Jerusalem besteht, aber ihm fehlen noch die Mauern; erst Nehemia hat sie gebaut, der Dichter erwartet ihren Aufbau durch die Fremden. In solchem *Dienst* (zu יְשָׁרְתוּנֶךְ vgl. zu v. 7) der früheren Herren offenbart sich am deutlichsten der Umschlag in Gottes Gesinnung: sein Erbarmen im Gegensatz zu dem früheren Zorne (49 23, vgl. auch 54 7 8 57 17 18). **11** פִּתְּחוּ hat kein Subj., da es nicht „sich öffnen" bedeutet (vgl. 48 8); l. daher mit den Versionen, GRÄTZ, SIEGFRIED-STADE, CHEYNE וְנִפְתְּחוּ. Die Mitte des Distichons ist hinter תָּמִיד; man darf יוֹמָם nicht von וָלַיְלָה trennen. Zu חֵיל גּוֹיִם s. v. 5. Da die Könige doch nicht von den Völkern, auch nicht von sonst jemand (vgl. 11 6) „geführt" werden, ist für נְהוּגִים mit DUHM, GRÄTZ, CHEYNE, KITTEL zu lesen: נֹהֲגִים *führend,* also hat man das schliessende Umstandssätzchen zu übersetzen: *unter Anführung ihrer Könige* d. h. die Könige sind die Führer, wenn die Völker ihre Reichtümer bringen.

12 unterbricht den Gedankengang, trägt prosaischen Charakter und hat unrhythmische Form. Das alles erweist ihn, samt seinem Inhalt, als Glosse eines Lesers zu v. 10f., bes. zu גּוֹיִם וּמַלְכֵיהֶם v. 11^b, auf Grund von Sach 14 16–19 (DUHM, CHEYNE). הַמַּמְלָכָה ist hier = *das Königshaus, die Dynastie,* wie wahrscheinlich auch Ex 19 6. הַגּוֹיִם, das zu *veröden* nicht gut passt, steht für הָאֲרָצוֹת *die Länder* (DUHM vgl. dazu 37 18) oder für הָאִיִּים (GRÄTZ, CHEYNE).

13 Das Holz der schönsten Libanonbäume, die schon 41 19 genannt sind, wird den Tempel, der sehr einfach gebaut war (vgl. Hag 2 3 7), zieren. Der Tempel heisst *die Stätte meines Heiligtums, die Stätte meiner Füsse* vgl. bei Hes 43 7: die Stätte der Sohlen meiner Füsse; dort berührt gleichsam der hohe und erhabene Gott die Erde vgl. 57 15. **14** Die Folge der Verherrlichung des Heiligtums ist die Ehre, welche die Nachkommen der früheren Bedrücker Zion bezeugen. שְׁחוֹחַ, als Inf. constr. punktiert, beschreibt den Zustand: *in tiefer Beugung = tiefgebückt;* besser liest man Inf. abs. שָׁחוֹחַ vgl. GES.-KAUTZSCH[26]

§ 113 h. Nach LXX sind dem Texte ursprünglich fremd הִשְׁתַּחֲווּ עַל־כַּפּוֹת רַגְלַיִךְ כָּל־; erst so wird der Rhythmus des Distichons v. 14[a] befriedigend: *Und tiefgebückt ziehen zu dir Die Söhne deiner Bedrücker und Verhöhner* (Duhm, Cheyne). Jetzt ist es auch im Munde der Heiden ein Ehrenname Jerusalems, dass es heisst: *Jahwes Stadt, Zion des Heiligen Israels;* zu der Stat.-constr.-Verbindung mit übergeordnetem Eigennamen צִיּוֹן, der weder mit Klostermann in רָצוֹן zu ändern, noch mit Budde ZATW 1891, 241 zu entfernen ist, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 125 h. **15** f. Jerusalem, bis jetzt und jetzt noch den Völkern verhasst und abseits vom Verkehr (34 10), soll die Wonne aller Welt und von den Heiden aufs beste versorgt werden (vgl. v. 10 f.). Die Mitte des ersten Distichons ist zwischen עֲזוּבָה und וּשְׂנוּאָה; zu dieser Beschreibung Jerusalems vgl. bes. 54 6 11 und 62 4 12, ferner Neh 2 17. **16** Das Bild von v. 16[a] ist eine unglückliche Nachahmung von 49 23, statt שֹׁד wird mit Geiger u. a. שַׁד zu punktieren sein, ebenso 66 11 Hi 24 9. Über v. 16[b] s. zu 49 26.

17—22 Die letzten drei Strophen: Dem Ansehen Jerusalems vor der Welt entspricht ein herrliches Glück im Innern. **17** f. Der glänzende Wohlstand und die sichere bürgerliche Ordnung in Jerusalem: Reichtum, Frieden und vollkommene Sicherheit statt Krieg und Gewaltthat. Jerusalem blüht auf, an Stelle von Erz und Eisen kommen Silber und Gold vgl. 9 9 I Reg 10 21 27; das Gegenteil hat Jerusalem wohl nicht nur einmal (I Reg 14 26 f.) erfahren. Ein Zeichen des Aufblühens ist es dagegen nicht, wenn Erz und Eisen Holz und Steine ersetzen, zudem widerspricht dieser Angabe v. 13 auf das Bestimmteste, daher ist v. 17[aβ] (von וְתַחַת עֵצִים bis בַּרְזֶל) eine Glosse (Duhm, Cheyne), die obendarein die Strophe überfüllt. שָׁלוֹם und צְדָקָה sind personificiert: *der Frieden* ist *die Obrigkeit* (פְּקֻדָּה abstr. pro concr. = פְּקִידִים), und *die Gerechtigkeit* tritt an die Stelle der *Herren* in Jerusalem d. h. der persischen Beamten und der bösen Späher (56 10); zu נֹגְשַׂיִךְ vgl. 3 12. **18** Gewaltthaten und Vergewaltigungen erfährt man dann nicht mehr, wie jetzt von den Nachbarn und von den Bewohnern selber (vgl. 58 4). Zu שֹׁד וָשֶׁבֶר vgl. 51 19 59 7. Jerusalems Mauern heissen *„Heil"*, weil sie vollkommenen Schutz bieten, und seine Thore *„Ruhm"*, weil sie den Heiden Einlass gewähren, die mit ihren Gaben den Ruhm der Stadt bezeugen. **19** f. Jahwe selber wird das ewige Licht sein für Jerusalem an Stelle von Sonne und Mond, die von Jahwes Lichtglanz überstrahlt werden, aber deswegen noch nicht zu existieren aufhören müssen, vgl. 24 23 Apk Joh 21 23 22 5 und s. Hes 43 2 Jes 4 5 30 26. Im Vergleich mit dem Glanze über Jerusalem liegt Dunkelheit auf der übrigen Welt vgl. v. 2. Zu dem unnötigen יוֹמָם hat LXX noch ein וְלַיְלָה gefügt, aber beides ist nicht ursprünglich, und וּלְנֹגַהּ beginnt einfach als Parallele zu לְאוֹר den zweiten Stichos des ersten Distichons: *Und zur Helle wird der Mond dir nicht scheinen* (Duhm, Cheyne). Zu תִּפְאַרְתֵּךְ vgl. v. 7 9 13. **20** Bei Jahwe ist keine παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (Jak 1 17). Zu den *Tagen deiner Trauer* vgl. 57 18 61 2. **21** f. Die Bewohner sind Gerechte, sie besitzen das Land für immer und werden zu einem zahlreichen Volke. Zu den צַדִּיקִים der Zukunft vgl. das Schwinden derselben in der Gegenwart 57 1; zum

Besitzen des Landes vgl. 57 13 65 9. Statt מטעו, wofür Ḳere, Targ., Pesch., Vulg. מַטָּעַי voraussetzen und LXX nur מַטַּע bietet, wird mit Duhm, Cheyne מַטַּע י׳ d. h. מַטַּע יַהְוֶה zu lesen sein: *Der Spross* (11 1 14 19) *der Pflanzung Jahwes* vgl. 61 3, *das Werk seiner Hand, um sich zu verherrlichen* (l. mit LXX und Cheyne auch יָדָיו für יָדַי). **22** An glücklichem Wachstum wird es einer solchen Jahwepflanzung nicht fehlen und so ein besonders in späterer Zeit häufig ausgesprochener Wunsch nach Zunahme der Bevölkerung sich erfüllen. אֶלֶף bedeutet hier, in Parallele zu גּוֹי, *Stamm*; zu einem solchen wird der Kleinste, der jetzt nur wenige oder auch noch keine Angehörige zählt. Das schliessende Distichon v. 22ᵇ ist zu kurz, man wird daher mit Duhm, Cheyne den Ausfall einer Beifügung zu יַהְוֶה anzunehmen haben: *Ich Jahwe ...... Zu seiner Zeit werde ich es,* scil. alles im Capitel Verheissene, *beschleunigen* (5 19). Die rechte Zeit des Heils war für Dtjes die Gegenwart; für den Verf. unseres Capitels war die Zeit dazu noch nicht gekommen.

Das Cap. gehört in die gleiche Zeit, wie die Capp. 56—59: Der Tempel besteht (v. 7 13), Jerusalem ist gebaut, aber noch in wenig blühendem Zustande (v. 15), insbesondere fehlen ihm die Mauern (v. 10). Alles spricht für die Entstehung unseres Cap. vor dem Mauerbau Nehemias. Bei den מְנַאֲצַיִךְ (v. 14) wird nicht speciell an die Samaritaner zu denken sein und auch die Kedarener und Nabatäer werden v. 7 nicht wegen des Arabers Geschem, der die Juden verhöhnte (Neh 6 1 6), genannt sein, wie Littmann vermutet; s. vielmehr o. zu v. 7. Auf die von den Nachbarn bereiteten Schwierigkeiten ist viel eher v. 18 angespielt. Cap. 60 ist kurz vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem entstanden.

7) 61 1—62 12 Das kommende Gnadenjahr, freudig und unablässig vom Propheten verkündigt.

Das Thema ist dasselbe wie in Cap. 60; neu aber ist, dass der Prophet hier selber hervortritt und es als seine Aufgabe ausspricht, das Heil zu verkündigen. Dass diese Aufgabe die Rüge der Sünden des Volkes nicht ausschliesst, wozu er 58 1 aufgefordert wird, zeigt sich auch hier in dem Parallelismus von שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה und יוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ (61 2): Die Kehrseite des Heils ist das Gericht. Wenn der Verf. hier besonders die Ebed-Jahwe-Gedichte nachahmt, so will er sich schwerlich als den Ebed-Jahwe von Cap. 40—55 einführen, noch weniger aber soll man in den Versen mit der ersten Person ein Selbstgespräch des Ebed-Jahwe sehen. Unser Sprecher ist im Unterschied vom Ebed-Jahwe nur der frohe Bote, aber nicht der Mittler des Heils, und zwar des Heils für Zion, nicht für die ganze Welt. Dass Jesus die Worte auf sich selber und seine Aufgabe bezieht (Lk 4 18), entscheidet nicht zu Gunsten der Annahme, dass der Ebed-Jahwe hier spreche.

Die beiden Capitel umfassen drei durch die Verschiedenheit des Metrums gekennzeichnete Stücke: a) 61 1—62 3, b) 62 4–9 und c) 62 10–12.

a) 61 1—62 3 Der Prophet, der frohe Bote des kommenden Heils. Sechs Strophen aus je vier Doppelzeilen.

1 2ᵃ Die erste Strophe. *Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir* ist 42 1 nachgebildet. Der Grund dieses bleibenden Besitzes ist die Salbung, hier offenbar im übertragenen Sinn = *die Weihe durch Jahwe,* ohne dass an eine wörtliche Salbung mit Öl zu denken ist. לְבַשֵּׂר beginnt die neue Doppelzeile und damit die Explication des מָשַׁח: *Er hat mich gesandt* (שְׁלָחַנִי gehört zum Vorangehenden) *den Elenden frohe Botschaft zu bringen* u. s. w., alle folgenden Inff. mit לְ bis v. 2ᵃ sind von שְׁלָחַנִי abhängig. בַּשֵּׂר ist bei Dtjes 40 9 52 7 = die frohe Botschaft von einem bereits eingetroffenen glücklichen Er-

eignis bringen, hier = ein frohes Ereignis vorausverkündigen; der Verf. „verwechselt den Evangelisten mit dem Propheten“ (Duhm). Die עֲנָוִים und נִשְׁבְּרֵי־לֵב sind die Frommen, die unter der bösen Behandlung durch die gewaltthätigen Volksgenossen leiden, sich aber darein aus Religiosität ergeben vgl. 57 1 f. 15. חָבַשׁ (vgl. 1 6) hier mit לְ, wie Hes 34 4 16, = *Verband anlegen* d. h. *Heilung verschaffen.* Die *Gefangenen* und *Gebundenen* sind schwerlich die Juden im Exil, sondern die bei Juden und Heiden in Schuldhaft Geratenen vgl. Neh 5 5–8 (Duhm); jedenfalls ist aber nicht mit LXX (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν) וּלְעִוְרִים „den Blinden“ für וְלַאֲסוּרִים zu lesen, da פְּקַחְקוֹחַ (so, in einem Wort, zu schreiben s. Ges.-Kautzsch[26] § 84 bn, wenn nicht eher einfach פְּקַח ursprünglich ist) nicht nur Aufthun der Augen, sondern ebensowohl *Öffnen der Bande, Entfesselung* bedeuten kann. Also hat der Prophet den Gefangenen und Gefesselten *die Freiheit* zu verkündigen. Mit דְּרוֹר ist auf die Institution der Freilassung im siebenten Jahre angespielt vgl. Jer 34 8 15 17 Hes 46 17; dass dagegen an das Jobeljahr (Lev 25 10) gedacht sei, ist nicht sicher. **2**ª Das Freijahr heisst hier *ein Jahr der Huld Jahwes* (vgl. 49 8), für die Gottlosen, d. h. sowohl die Feinde und Bedrücker der Israeliten (63 4), als auch die Sünder in Israel (57 12 13 59 16–20), aber ist es *ein Tag der göttlichen Rache* (vgl. 63 4 34 8).

2ᵇ**—4**ª, die zweite Strophe, beginnt die Schilderung der Gnadenzeit; das לְ und die Suff. sind nicht mehr von שְׁלָחַנִי (v. 1) abhängig, sondern Explikation zu שְׁנַת רָצוֹן, die nachher im Verbum finitum fortgeführt wird. Zu v. 2ᵇ: נַחֵם und אֲבֵלִים vgl. 57 18. **3** לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן ist ein sekundärer Bestandteil des Textes, der entweder eine Variante oder eine Korrektur zu כָּל־אֲבֵלִים לָשׂוּם ausmacht (Duhm, Cheyne); dass v. 2ᵇ nur die Trauernden Zions meint, ist ohne die Glosse klar. *Ihnen zu geben* פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר, ein Wortspiel: *Putz* (oder *Schmuck*) *statt Schmutz*, eigentlich Kopfbund, wie ihn der Glückliche trägt vgl. v. 10, statt Asche, die der Trauernde und Unglückliche auf sein Haupt streut vgl. II Sam 13 19 Hes 27 30. *Öl der Freude statt Trauerhülle;* l. mit Umstellung der beiden Wörter מַעֲטֵה אֵבֶל (Bickell, Cheyne, Oort, Duhm, Kittel), da das ἅπ. λεγ. מַעֲטֵה weder zu תְּהִלָּה noch zur Parallele רוּחַ כֵּהָה passt. Mit Öl salbt man sich am festlichen und fröhlichen Tage vgl. Am 6 6 Ps 45 8 23 5 Lk 7 46, s. auch Jes 57 9. *Lobpreis* d. h. fröhlicher Lobgesang *statt verzagten Geistes* d. h. trüber düsterer Stimmung; zu כֵּהָה, eigentlich verlöschend, vgl. 42 3. Die Benennung der Bewohner Zions in der glücklichen Zukunft als *Terebinthen* oder *Eichen* d. h. immergrüne, starke Bäume *der Gerechtigkeit* wird sich doch nach dem aus 60 21 aufgenommenen folgenden Parallelgliede halten lassen (vgl. auch das gleiche Bild Jer 17 8 Ps 1 3 92 13 f.), sodass weder Änderung von אֵילֵי in יַלְדֵי („Kinder der Gerechtigkeit“ de Lagarde vgl. 57 4), noch in שְׁתִילֵי („Setzlinge“ vgl. Ps 128 3 Cheyne) angezeigt ist. **4**ª Der Gerechtigkeit der Juden und der Verherrlichung Zions entspricht, was das Gnadenjahr bringt: das Wiedererstehen der seit Alters in Trümmer liegenden Bauten, vgl. 49 8 58 12.

4ᵇ**—6** die dritte Strophe: die privilegierte Stellung der Juden in der Welt; den Heiden gegenüber stehen sie wie die Priester den Laien gegenüber.

Wohl sind nicht alle Juden wirklich Priester (vgl. 66 21), aber sie alle bilden wegen ihrer engen Beziehung zu Jahwe die priesterliche Dynastie der ganzen Welt (Ex 19 6 vgl. I Pt 2 9) und führen als solche ein herrliches Leben: die Heiden sind ihre Knechte und der Reichtum der Welt steht zu ihrer Verfügung; vgl. schon 49 22 f., dann 60 5–16 62 11 f., ferner Hag 2 7 f. Sach 8 23. 4[b] nimmt variierend v. 4[a] auf. **5** וְעָמְדוּ *sie stehen da* wie die Diener angesichts ihrer Herren und ihres Befehls gewärtig. בְּנֵי נֵכָר vgl. 60 10. **6** Zu מְשָׁרְתֵי *Diener* vgl. 60 7 10, hier ist es parallel zu כֹּהֲנֵי schon vom priesterlichen Dienst gebraucht wie Jo 1 9 2 17 Jer 33 21. Zu חֵיל גּוֹיִם s. 60 5 11. Das singuläre תִּתְיַמָּרוּ leitet man von ימר = מור (vgl. das fragliche Hiph. הֵימִיר Jer 2 11) ab: ihr vertauscht euch = *ihr werdet eintreten in* (בְּ) *ihre Herrlichkeit*; Grätz u. a. lesen nach Ps 94 4 תִּתְאַמָּרוּ *ihr spielt die Herren* (Emire) *mit ihrer Herrlichkeit*, doch erscheint Cheynes Änderung nach Prv 25 6 (vgl. mit Jes 63 1) in תִּתְהַדָּרוּ *ihr werdet euch schmücken mit ihrer Herrlichkeit* (= mit ihrem Reichtum) noch besser, da diese Konjektur durch die Vergleichung des θαυμασθήσεσθε der LXX mit θαυμάσεις für תֶּהְדַּר in Lev 19 15 (LXX) empfohlen wird.

7 8 die vierte Strophe: Das Glück der Zukunft eine zwiefache Vergeltung der in Vergangenheit und Gegenwart erlittenen Schmach. **7** Der Text von v. 7[a] ist kaum in Ordnung, s. Ryssel bei Kautzsch. Mit leichten Änderungen erhält man folgenden annehmbaren, wenn auch nicht völlig befriedigenden Text: *Weil ihnen Schmach in doppeltem Masse wurde* l. תַּחַת כִּי בָשְׁתָּם מִשְׁנֶה *Und Spott und Hohn* (l. וָרֹק für יָרֹנּוּ nach 50 6 mit Klostermann, Cheyne) *ihr Teil war, Darum* u. s. w. Aus בְּאַרְצָם *in ihrem Lande* ist nicht zu folgern, dass alle Juden noch fern von ihrer Heimat sind, sondern dass die Vergeltung dort ihnen zu teil wird; es handelt sich um die ungerechte Beraubung, die sie in der Fremde und im Lande einst und jetzt erdulden mussten. Doppelt soll dafür die Entschädigung sein. Zu dieser Anschauung vgl. Sach 2 12; zu שִׂמְחַת עוֹלָם s. 35 10 51 11. **8** zeigt, dass v. 7 mit seinen Suffixen in der 3. Pers. Plur. schon Jahwes Rede war. Jahwes Gerechtigkeit manifestiert sich in dieser Vergeltung (v. 7–8[b]). Für בְּעוֹלָה („Raub am Brandopfer") l. בְּעַוְלָה 59 3; dem frevelhaften Raub, den die Völker an den Juden übten, setzt Jahwe *ihren Lohn* (vgl. 40 10 62 11), den er *redlich* (בֶּאֱמֶת) bezahlt, und *den ewigen Bund* (59 21) gegenüber, den er ihnen gewährt (vgl. 55 3).

9—11 (ausgenommen v. 10) die fünfte Strophe: Die von Jahwe gesegneten Juden erregen die Bewunderung der Welt. וְנוֹדַע ist hier soviel als *berühmt sein* vgl. 12 5 und יַכִּירוּם soviel als *ihnen die Anerkennung zollen*, das Suff. nimmt das Subj. des folgenden Satzes vorauf vgl. Ex 2 2[b] Gen 1 4 u. s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 h.

10 ein Jubelruf über das erfahrene Heil, den nicht der Prophet, sondern das Volk (resp. Zion) spricht, zu vergleichen mit jenem Danklied 12 1 2. Er unterbricht den Zusammenhang von v. 9 und 11 und ist daher demselben fremd (Duhm, Cheyne). Stammen die drei Distichen vom Dichter von Cap. 61 f., so dürfte ihr ursprünglicher Platz hinter 62 12 sein (Cheyne), doch können sie ebensogut ein von einem Spätern an den Rand gesetztes Citat sein. Zu dem Bilde des Anziehens der Kleider des Heils vgl. v. 3 59 17 Ps 132 9 16. צְדָקָה ist hier synonym mit dem parallelen יֶשַׁע = *Heil.* Da das Verb יעט nicht vorkommt, ist יַעְטֵנִי, Imperf. Hiph. von עָטָה, *er hüllt mich ein* zu punktieren (vgl.

Ps 84 7 und s. bei Kautzsch). Möglich ist es auch, dass das י von עטני mit dem ה von יכהן, die bei Stichenschreibung am Rande untereinander zu stehen kamen, den Platz zu wechseln hat, sodass wir das für die erfahrene Rettung besser passende Perf. הֶעֱטַנִי bekommen. Für das unmögliche יְכַהֵן, das nur „Priesterdienste verrichten" bedeutet, ist ohnehin יָכִין (= *der herrichtet* den Kopfbund) längst als notwendig erkannt (s. Ryssel bei Kautzsch). Zu כַּלָּה, dem *Brautstaat*, vgl. Gen 24 53 Dtn 22 5.

11 der Grund von v. 9: Denn Jahwe lässt, damit Israel berühmt werde (v. 9), ***Gerechtigkeit*** (vgl. v. 3, nicht = Heil wie in v. 10) und ***Ruhm*** (v. 3) so sicher und so reichlich sprossen, wie die Erde ihre Gewächse. נֶגֶד כָּל־הַגּוֹיִם ***vor allen Völkern*** erinnert deutlich an בַּגּוֹיִם, בְּתוֹךְ הָעַמִּים und כָּל־רֹאֵיהֶם in v. 9 und zeigt, dass v. 11 ursprünglich v. 10 nicht vor sich hatte.

62 1–3 die sechste Strophe: Unablässig will der Prophet seine Stimme erheben, bis die Zeit des Heiles kommt. Dass Jahwe hier spreche, ist aus dem Verb אֶחֱשֶׁה, das sonst öfter von Jahwe gebraucht ist (42 14 57 11 64 11 65 6), nicht zu erschliessen; denn v. 2 f. ist von Jahwe in der 3. Pers. die Rede und die Stellen 57 11 64 11 sagen ja ein Schweigen Jahwes in der Gegenwart aus, womit dann 62 1, von Jahwe verstanden, im Widerspruch wäre. Der Redende ist der Prophet; er schweigt nicht, tröstet die Trauernden mit der nahen Gnadenzeit, droht den Gottlosen mit dem Tag der Rache und erinnert Jahwe an seine Verheissungen. **1** Der Grund seines unablässigen Redens ist Zion, dessen Herrlichkeit das Ziel all seiner Wünsche, und die Gewissheit, dass das Heil sicher kommt. צִדְקָהּ, Zions ***Recht***, d. i. das ihm gebührende Recht, das jetzt verdunkelt ist, aber sich glänzend offenbaren muss, also sein Heil, ähnlich wie 41 2. **2^{a}** וְרָאוּ wörtlich: ***sodass dann sehen*** giebt die Folge des Aufgangs des Heils, führt also v. 1^{b} aus. Zur Sache vgl. 60 3 61 9.

2^{b} ist eine Glosse (Duhm, Cheyne). Einmal fehlt der Parallelismus der Glieder, dann nennt der Prophet nachher v. 4 im Widerspruch mit v. 2^{b} selber den neuen Namen; v. 2^{b} wird daher als Glosse zu v. 4 gehören, um zu sagen, dass v. 4 nicht buchstäblich zu nehmen sei und der Name des neuen Jerusalems weder חֶפְצִי־בָהּ v. 4, noch יְהוָה שָׁמָּה Hes 48 35 sein, sondern, jetzt noch ein Geheimnis, einst von Jahwe selber *bestimmt* (נָקַב vgl. Gen 30 28) werde; vgl. Apk Joh 2 17 3 12.

3 setzt v. 2^{a} fort: die Völker sehen Zions Herrlichkeit, es ist eine ***Prachtkrone*** und ein ***Königsturban*** (l. צְנִיף mit Ḳerē) ***in Jahwes Hand,*** nicht etwa, wie sich bisweilen auf dem Kopfe heidnischer Gottheiten die Mauerkronen ihrer Städte abgebildet finden, auf seinem Haupte. Jerusalem dient Jahwe zum Ruhm (60 21 61 3) und ist die Residenzstadt seiner Königsherrschaft über die Welt.

b) 62 4–9 Die Gewissheit des Kommens des Heils. Drei Strophen zu je fünf Langzeilen im sog. Ḳīnametrum; vgl. auch Budde ZATW 1891, 241.

4 5 Die erste Strophe: Jahwe wird Jerusalem wieder annehmen und sich über dasselbe freuen, wie ein Bräutigam über seine Braut; vgl. 49 14–21 54 1–8, welche Stellen hier nachgeahmt sind. **4** Der zweite Teil der ersten Langzeile (bis שְׁמָמָה) ist zu lang, daher mit Budde, Duhm, Cheyne לֹא־יֵאָמֵר עוֹד als unnötige und falsche Wiederholung zu entfernen; ferner ist mit Lowth u. a. nach 54 1 שׁוֹמֵמָה = ***Einsame*** (d. h. von der Bevölkerung verlassene) statt שְׁמָמָה „Wüstenei" zu punktieren, wie der Gegensatz בְּעוּלָה (s. dazu ebenfalls 54 1)

deutlich zeigt. עֲזוּבָה und חֶפְצִי־בָהּ kommen als wirkliche Eigennamen vor I Reg 22 42 II 21 1, hier sollen sie nur, wie bei den Namen für das Land, den Gegensatz zwischen jetzt und dereinst scharf hervorheben. In v. 4^b wird v. 4^a wiederholt, wie in 60 20 der Inhalt von 60 19. **5** Obschon es möglich ist, Komparativsätze einfach nebeneinander zu stellen (s. Ges.-Kautzsch[26] § 161a), bleibt es sehr fraglich, ob hier v. 5^a ein solcher Fall vorliegt, da die entsprechende Zeile v. 5^b ganz anders gebaut ist. Am einfachsten sieht man י von יבעל als Dittographie des vorangehenden י an und liest parallel zu וּמְשׂוֹשׂ den Infin. constr. בְּעֹל; die von de Lagarde, Ryssel davorgesetzte Vergleichungspartikel כְּ ist durchaus unnötig (vgl. v. 5^b), der Infin. mit den beiden darauffolgenden Nomina (= Subj. und Objekt, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 115 h) beschreibt schon die Art des Verb. fin., sodass „in der Art, wie" soviel ist als: *Wie der Jüngling die Jungfrau freit.* Da die Söhne doch nicht die Mutter freien, ist für יִבְעָלוּךְ בָּנָיִךְ zu lesen: יִבְעָלֵךְ בֹּנֵךְ = *freit dich dein Erbauer,* vgl. Ps 147 2 (Oort, Duhm, Cheyne, s. auch Ryssel bei Kautzsch).

6 7 Die zweite Strophe: Der Prophet fordert die von Jahwe über Zions Mauern bestellten Wächter auf, sich keine Ruhe zu gönnen und auch Jahwe unaufhörlich daran zu erinnern, dass er Jerusalem verherrliche. Zum Gedanken vgl. 49 16 und Sach 1 12–17, Stellen, die hinter dem Verf. unserer Verse liegen. 6^a redet Jahwe, auch hier fehlt die Einführung wie 61 7 f. Die *Wächter,* die er *über die Mauern* Jerusalems bestellt hat, d. h. denen er den Auftrag erteilt hat, immer und immer wieder vor ihm das Postulat des Aufbaues der jetzt in Trümmern liegenden Mauern zu erheben, nennt dann der Prophet in der dritten Zeile (v. 6^b) מַזְכִּירִים אֶת־יְהוָה *Erinnerer Jahwes.* Unter diesen sind nicht Propheten, also Genossen des Propheten, die Jahwe als „Wächter über die Mauern" bestellt hätte und denen unser Prophet Ratschläge erteilte, sondern himmlische Wesen, Engel aus der Umgebung Gottes, himmlische Beamte zu verstehen. Wie ein irdischer König von einem Hofstaat umgeben war, so war es im Himmel (vgl. I Reg 22 19–23); aber zu der Unterscheidung bestimmter Beamtungen unter den Himmlischen kam es erst mit dem Exil vgl. den מַזְכִּיר עָוֹן Hes 29 16 und הַשָּׂטָן Sach 3 1 f. So hat nach unserer Stelle Jahwe bestimmte Beamte beauftragt, ihn an die Mauern Jerusalems zu erinnern, wie jener Perserkönig einen Sklaven hatte, der ihm täglich zurufen musste: Gedenke der Athener!; sie sollen die fürbittenden Schutzengel für die Mauern Jerusalems sein, wie es bald solche Schutzengel der einzelnen Völker (z. B. Dan 10 13 21) und Personen (vgl. z. B. Hi 33 23, Raphael im Buch Tob, Mt 18 10) gab, s. Duhm zu d. St. und m. Gesch. d. isr. Rel.[3] § 66, S. 287. אַל ohne Verb, wie II Sam 1 21 und Ps 83 2 (in ganz gleicher Formel), s. Ges.-Kautzsch[26] § 152 g. **7** Die erste Zeile schliesst mit יְכוֹנֵן. Das letzte Ziel ist: Jerusalem, der Ruhm Jahwes auf Erden. Bemerkenswert ist, wie Duhm hervorhebt, der Unterschied im Verhalten Jahwes gegen das Volk nach Dtjes und nach unserem Propheten: dort Jahwes brennender Eifer, das Heil sofort zu bringen, und die gleichgiltigen Zweifel der Exulanten, hier der sehnsüchtige Ausblick des Volkes nach dem Heil und die ruhige Zurückhaltung Jahwes, da seine Zeit noch nicht gekommen ist.

8 9 Die dritte Strophe: dass das Heil aber kommen wird, dafür bürgt Jahwes Schwur, fortan Jerusalem vor räuberischen Überfällen durch seine Feinde zu schützen. 8 Die *Feinde* Jerusalems und *die Fremden* sind die Jerusalem feindlichen Nachbarn, die Samaritaner und ihre Genossen, die ganz oder halb Nichtisraeliten waren (vgl. Neh 4 9). *Bei seinem starken Arme,* d. h. so wahr er die Kraft zu helfen hat, *schwört* Jahwe, vgl. 45 23 54 9. Zu אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ vgl. 47 15. 9 Nur die Schreibung מאספיו, Partic. Pi., ist richtig; das Suff. in v. 9a bezieht sich auf דָּגָן (v. 8a), in v. 9b auf יַיִן (v. 8b). Das *Jahwe-Preisen* und *In meinen heiligen Vorhöfen* setzt den Bestand des Tempels voraus und spricht von den Festfeiern im Tempel, an denen man vor Jahwe sich freute, für die neuen Gaben ihm dankend, vgl. Dtn 12 17 f. 14 22–26 16 9–17.

c) 62 10–12 Aufforderung an die Bewohner Jerusalems, den Weg zu bereiten für die Heimkehr der ganzen Diaspora.

Das Gedicht ist in den gleichen Langzeilen, wie v. 4–9, abgefasst; aber die beiden Strophen sind vierzeilig. Die Menge der Reminiscenzen und Citate aus Dtjes (vgl. 40 3 9 10 49 22 48 20) schadet der Klarheit. So viel man sehen kann, sollen die Jerusalemer, die noch in geringer Zahl sind, selber den Weg für die heimkehrenden Exulanten bereiten und kommt mit diesen Zions Heil, d. h. seine herrliche Glanzzeit. Bei Dtjes dagegen sollen ganz andere den Weg bereiten (40 3) und erhebt Jahwe den Völkern das Panier (49 22), wie er auch selber an der Spitze seines Volkes durch die Wüste nach Jerusalem zieht (40 10). Nach unserem Verf. ist der Tempel schon da und zwar als Jahwes Sitz (60 13 66 6), wenn ihm auch noch die Verherrlichung durch Jahwes sichtbare Gegenwart fehlt (vgl. 57 15 und 60 19 f.).

10 Die *Thore,* durch welche die Angeredeten ziehen sollen, sind nicht die Thore Babels, sondern Jerusalems. Dort und vor der Stadt sollen die Jerusalemer die Wege zum Empfang des Volkes in Stand stellen; zu v. 10bα vgl. auch 57 14. Zu der dritten Zeile v. 10bβ fehlt der Schluss (Budde, Duhm, Cheyne); man könnte etwa ergänzen: dass sie den Sammelpunkt finden. 11aα הִשְׁמִיעַ ist absolut: Jahwe hat bis ans Ende der Welt eine Meldung ergehen lassen, scil. die Verkündigung von dem Anbruch des Heils und den Aufruf zur Heimkehr nach Zion.

Mit 11aβ beginnt die neue Strophe, die aber nicht den Inhalt der Meldung von v. 11aα giebt, sondern mit neuer Aufforderung (wie v. 10) anfängt. Trotzdem Zions *Heil,* nicht Jahwe, kommt, sagt doch v. 11b *sein,* nämlich Jahwes, *Lohn,* genau nach 40 10 citierend; man darf aber deshalb nicht מוֹשִׁיעֵךְ, dein Heiland, lesen. 12 Wiederum die so beliebte Namengebung (vgl. v. 4). לָהֶם scil. den Heimkehrenden sagt man *„das heilige Volk"* vgl. zu 61 6, *„die Erlösten Jahwes"* vgl. 35 10 51 10 und s. 48 20; Zion aber, das hier wieder angeredet ist (לָךְ), heisst: *„Gesuchte, nicht verlassene Stadt"* (vgl. v. 4), d. h. Stadt mit reichem Verkehr im Gegensatz zur Gegenwart (60 15). נֶעֱזָבָה ist 3. Pers. fem. Perf. in der Pausa, also לֹא נ׳ ein Relativsatz, s. Ges.-Kautzsch[26] § 152 a N. 2.

Dass Capp. 61 f. in die Zeit vor dem Mauerbau Nehemias gehören, ergiebt sich deutlich aus 62 6 (vgl. 61 4). Dass aber der Tempel Serubbabels bereits besteht, beweisen die heiligen Vorhöfe, in denen die Juden ihre Feste feiern (62 9). Übrigens führen die Citate aus Cap. 40—55 und die Nachklänge aus Sacharja, sowie die Bemerkung über Getreide- und Weinernte und die räuberischen Überfälle (62 8 f.) von selbst in die Zeit, da, die Landschaft Juda von den Zurückgekehrten wieder, wenn auch noch spärlich (62 4 12)

besiedelt war. Gerade die Schwierigkeiten und Anfeindungen, denen die Bewohner ausgesetzt sind, lassen sich am besten aus der schwierigen Lage verstehen, in welcher sich Jerusalem vor der Ankunft Nehemias befand. Auch Capp. 61 f. stammen daher aus der Mitte des fünften Jahrh. v. Chr.

8) 63 1–6 Der Tag der Rache Jahwes.

Dieser Abschnitt ist nicht etwa ein isoliertes Stück, sondern schliesst sich eng an die beiden vorangehenden Capitel an, die das Glück Zions in der kommenden Gnadenzeit schildern. Die Kehrseite davon ist nämlich das Gericht über die Völker, die Rache an den Feinden Zions (vgl. 61 2). Die dramatisch lebendige Darstellung (vgl. dazu Ps 24 8 10) setzt in dem Moment ein, wo Jahwe als Sieger nach vollzogenem Gerichte in Jerusalem einzieht: Der Prophet erblickt eine einzelne majestätische Gestalt in von Blut gerötetem Gewande daherschreiten; auf die in der Verwunderung seinen Lippen entschlüpfte Frage: wer das wohl sei? wird ihm die kurze Antwort, dass es Jahwe, der mächtige Retter, ist. Jetzt wagt der Prophet direkt die Frage nach der Ursache der blutigen Färbung des Gewandes zu stellen und erhält darauf die Erklärung (v. 3–6): Der Tag der Rache, die notwendige Voraussetzung der Errettung, ist gekommen und nun vorüber, die Feinde Jerusalems sind vernichtet.

In 63 1–6 liegt somit ein Seitenstück vor zu Hes 38 f. Jo 4 11^{b}–16, bes. v. 13, Jes 10 5–34 (vgl. dazu oben Schlussbem. S. 110) u. s. w., und der Verf. verbindet mit der Anschauung seines Meisters Dtjes, dem er in Cap. 61 f. vor allem folgte, der aber nicht von einer Zertretung der Völker durch Jahwe, sondern von einer Bekehrung derselben zu Jahwe geredet hat, mit derjenigen Hesekiels.

An diesem Verständnis darf der Text von v. 1 mit den Namen *Edom* und *Boṣra* nicht hindern; denn obschon er offenbar schon lange so, wie er jetzt lautet, gelesen wurde (s. 34 6–8), kann er auf Richtigkeit nicht Anspruch erheben. Zur Emendation zwingt nicht blos das Ganze des Abschnittes, der so sichtlich das Gericht über die Völker überhaupt (und nicht über Edom allein) geben will, dass Cheyne zu der Erklärung gegriffen hat, Edom sei als Typus der Feinde Israels zu fassen, sondern auch schon die einfache Betrachtung des Wortlautes von v. 1$^{a\alpha}$ (s. die Erklärung). Zu allem kommt noch hinzu, dass die Änderung eine überaus leichte ist, und dass man sich ohne dieselbe fragen müsste, warum das Gericht nicht über die viel näher gelegenen Edomiter ergehe, da diese seit Sacharjas Zeit im Negeb, im Süden Judas, eingedrungen sind (vgl. Sach 7 7 und C. C. Torrey The Edomites in Southern Juda im Journal of Bibl. Literat. 1898, 16—20).

Das Metrum ist das der Doppelzeilen, wie zuletzt in 61 1—62 3; eine besondere Gruppierung in Strophen tritt nicht hervor, sicher aber fehlt am Ende ein Stichos.

1^{a} *Wer ist's, der da daher kommt gerötet, Röter die Kleider als ein Winzer, Wer ist's, majestätisch in seinem Gewande, Einherschreitend in der Fülle seiner Kraft?* Mit de Lagarde, Oort, Duhm, Gunning (vgl. auch Kuenen Hist.-krit. Einl. § 49, Anm. 5) ist מְאָדָּם (Na 2 4) und מִבֹּצֵר zu lesen, da man einem Unbekannten in Jerusalem nicht sofort ansieht, dass er von Boṣra kommt, oder da, wer schon weiss, woher Jahwe kommt, schwerlich noch die Frage von v. 2 an ihn zu stellen hat. Übrigens ist auch nachher nicht von Edom, sondern nur von den Völkern (v. 3 6) die Rede. Die neuerdings von Gressmann und Littmann gegen diese Emendation wieder erhobenen Einwände wiegen zu leicht; denn dass ein Wortspiel von אֱדוֹם und אָדֹם, von בָּצְרָה und Weinkeltern „sicher beabsichtigt“ sei, wäre erst zu beweisen, und wenn man zu gleicher Zeit sagt, statt בֹּצֵר *Winzer* erwartete man v. 1 דֹּרֵךְ *Kelterer*, so muss dies Wortspiel überhaupt sehr weit her sein. בֹּצֵר, ursprünglich nur den Traubenlesenden bedeutend, hat den allgemeinen Sinn von *Winzer* bekommen,

und der Winzer besorgt auch das Keltern. Bei הָדוּר denkt Duhm an die Grundbedeutung des Wortes: geschwellt, und erklärt: mit aufgeschwelltem, durch den Luftzug bei rascher Bewegung aufgeblähtem Mantel. Das erscheint etwas gesucht, obschon die gewöhnliche Deutung: *pomphaft, herrlich,* etwa mit gehobener Brust im Gefühl des Sieges, auch ihre Schwierigkeiten hat. Für das unhaltbare צֹעֶה (= *sich krümmend* 51 14) ist צֹעֵד *einherschreitend* (Jdc 5 4 II Sam 5 24) zu lesen (so die meisten Ausleger seit Lowth, vgl. Symmachus βαίνων, Vulg. gradiens). 1ᵇ Die Antwort des gewaltigen Kriegers fällt durch das בְּ vor צְדָקָה und die Kürze des zweiten Stichos auf; lässt man בְּ nach LXX aus, so kann man übersetzen: *Ich bins, der Gerechtigkeit* (vielleicht im Sinne von *Heil*) *verheisst* (vgl. 45 19: דֹּבֵר צֶדֶק), *Der Macht hat, zu helfen;* noch besser entspricht dem Zusammenhang Cheynes Konjektur נֶהְדָּר für מְדַבֵּר und die Einsetzung von כֹּחַ nach רַב: *Ich bins, der sich herrlich erweist in* (Übung der) *Gerechtigkeit* vgl. 5 16ᵇ, *Der grosse Macht hat, zu helfen.* In der neuen Frage **2** ist für לִלְבוּשֶׁךָ, dessen לְ in den Versionen nicht wiedergegeben ist und אָדֹם neutrisch zu nehmen zwingt, entweder nur לְבוּשֶׁךָ (ל ist zweimal geschrieben, Duhm, Grätz) oder מִלְּבוּשֶׁךָ (s. v. 3, מ ist in ל verdorben, Houbigant, Lowth, Cheyne) zu lesen: *Warum ist rot dein Gewand Und deine Kleider wie die eines Keltertreters?* **3** beginnt die Antwort Jahwes, die schildert, was er gethan hat; daher sind die Imperfekte überall, wie die abgekürzte Form וַיֵּז zeigt, mit Waw consec. zu lesen (v. 3 5 6). פּוּרָה, *Kelter, Kufe,* kommt noch Hag 2 16 vor; zu dem Bilde vgl. Thr 1 15 Jo 4 13. לְבַדִּי *allein* hat Jahwe das Gericht gehalten, wie v. 5 dann genauer ausführt; kein Cyrus war jetzt dabei und kein Volk hat eingegriffen, wie etwa früher die Assyrer und Chaldäer seine Werkzeuge waren; das Endgericht vollstreckt Jahwe allein und das Objekt sind die Völker (עַמִּים vgl. v. 6). Für die Unform אֶגְאָלְתִּי l. גֵּאַלְתִּי (Mal 1 7); das א verdankt seinen Ursprung der gleichen Auffassung, wie die Punktation der Imperff. mit blossem וְ, nämlich der Deutung auf die Zukunft, nach welcher man אֶגְאַל lesen sollte (s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 p N. 1). **4** Nähere Erklärung des Thuns Jahwes: er nahm die längst beschlossene Rache (61 2) und brachte die Erlösung; die Rache dauert einen Tag, das Heil ein Jahr, das kein Ende nimmt. גְּאוּלַי leitet man besser von dem Abstraktum גְּאוּלִים *Erlösung,* als von dem Partic. pass. גָּאוּל ab. Zu dem *Erlösungsjahr* vgl. die Bestimmungen über das Jobeljahr Lev 25 28–34 47–55. **5** fügt, wie v. 6, die Auslegung von v. 3 an; diese Wiederholung zeigt, dass sich auch hier (vgl. Vorbem. zu Cap. 60) der Verf. nicht auf der Höhe seines dramatischen Anfanges zu halten weiss. Die genaue Parallele zu 59 16 könnte der Grund sein, dass einige MSS und Ausgaben für וַחֲמָתִי auch hier וְצִדְקָתִי haben; doch ist es auch möglich, da חֲמָתִי schon zweimal (v. 3 und v. 6) erscheint, dass וְצִדְקָתִי das ursprüngliche ist (Döderlein, Cheyne). **6** Für אֲשַׁכְּרֵם l. אֲשַׁבְּרֵם mit ב, wie die babylonische Lesart ist; so auch manche Handschriften, LXX etc. נִצְחָם hat denselben Sinn wie in v. 3: *ihren Saft* scil. ihr Blut. Das Stück ist unvollständig, da der Parallelstichos zu v. 6ᵇ fehlt.

Die enge Zusammengehörigkeit von 63 1–6 mit Cap. 61 f. (s. die Vorbem. zu 63 1–6) schliesst eine andere Entstehungszeit als die von Cap. 61 f. aus. Die Vermutung Gress-

MANNS, 63 1-6 könnte selbst erst dem zweiten Jahrh. angehören, ist daher durchaus zurückzuweisen, sie beruft sich auch zumeist auf die unhaltbare Lesung der Mas. in 63 $1^{a\alpha}$. Zu 63 1-6 vgl. auch WINCKLER Altorient. Forsch. I, 344—346.

9) 63 7–64 11 Bitte an Jahwe um Erweis seiner früher so herrlich bewährten Liebe zu Israel.

Die Verschiedenheit des Metrums zerlegt das inhaltlich zusammengehörige Stück in zwei Teile: 63 7-14 und 63 15—64 11; die von DUHM und CHEYNE vorgeschlagene Abgrenzung der beiden Stücke zwischen 63 16 und 63 17 hat gegen sich, dass nur mit Schwierigkeiten auch 63 15f. dem Metrum von 63 7-14 gleichförmig gemacht werden kann (s. zu 63 15f.). Über die Herkunft des Stückes s. Schlussbem.

a) 63 7–14 Wehmütiger Lobpreis Jahwes für die einst dem Volke erwiesenen Wohlthaten, an denen es jetzt der Sünde des Volkes wegen fehlt. Vier Strophen, bestehend aus je fünf Langzeilen; für v. $7\text{-}12^a$ vgl. schon BUDDE ZATW 1891, 241 f.

7—$9^{a\alpha}$ (bis צָרָתָם) die erste Strophe. Danksagung für Jahwes Gnadenerweisungen an Israel findet sich sehr häufig in alttestamentlichen Gebeten, vgl. z. B. Neh 9 5-31. 7 *Die Gnaden Jahwes will ich preisen, Die Ruhmesthaten Jahwes* (vgl. 60 6), *Gemäss* (zu כְּעַל s. 59 18) *allem, was uns erwiesen hat Jahwe gross von Güte, Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit Und der Fülle seiner Gnaden.* Nach LXX ist mit DUHM, CHEYNE das וְ vor רַב־טוּב zu tilgen; ebenso ist לְבֵית יִשְׂרָאֵל eine das Metrum störende Glosse, die zu רַב־טוּב nach dessen Abtrennung von יהוה hinzugefügt wurde (BUDDE, DUHM, CHEYNE); die Folge dieser Glosse war dann auch die Schreibung גְּמָלָם für ursprüngliches, noch von LXX bezeugtes גְּמָלָנוּ. 8 Mit וַיֹּאמֶר wird גְּמָלָנוּ fortgesetzt und exponiert: diese Darlegung der Wohlthaten Jahwes beginnt mit der Entstehung des Volkes. *Er sprach: Sicherlich* (אַךְ = in jedem Fall, d. h. mindestens dies ist wahr, wenn alles andere in Zweifel gezogen werden kann, vgl. auch 14 15), *mein Volk sind sie, Söhne, die nicht treulos* (שִׁקֵּר absol. = die Treue brechen) *werden.* Zu dieser sicheren Erwartung Jahwes vgl. aber 1 2-4 30 9. Zu 8^b = *Und wurde ihnen zum Retter* gehört als zweites kleineres Glied der letzten Zeile der Anfang von 9: *Aus aller ihrer Drangsal,* vgl. LXX, nach der auch מִכָּל־צ׳ für בְּכָל־צ׳ zu lesen sein wird (DUHM, CHEYNE). Nur so wird auch das Folgende verständlich.

9^a (von לֹא an) —10 die zweite Strophe: Da Israel trotz aller Liebe und Hilfe, die es erfuhr, gegen Jahwe widerspenstig war, wurde Jahwe aus seinem Freunde sein Feind. 9 Nach LXX ist צִר resp. צִיר (s. 57 9 vgl. 18 2) für צָר und וּמַלְאַךְ im stat. abs. zu lesen und לֹא nicht mit Ḳerē in לוֹ zu verwandeln (so schon HORSLEY [† 1793], dann OORT, BUDDE, DUHM, CHEYNE): *Nicht ein Bote oder Engel, Sein Angesicht rettete sie* (dem Pluralsubj. פָּנָיו konform, wird auch mit BUDDE und CHEYNE הוֹשִׁיעָם zu punktieren sein). Nicht bloss einen Boten und Stellvertreter sandte Jahwe, sein Angesicht, womit in v. $9^{a\beta}$ הוּא *er selber* in Parallele steht, war ihnen gegenwärtig. Diese Gegenüberstellung von Bote und Engel einerseits und Jahwes Angesicht andrerseits zeigt, dass מלאך י׳ nicht mehr wie früher (vgl. z. B. Ex 23 20f.) die Repräsentation Jahwes, sondern einen Stellvertreter und dass Jahwes Angesicht soviel wie Jahwe selber be-

deutet; immerhin wird man פְּנֵי י׳ und יְהוָה nicht durchaus als identisch verstehen dürfen, aber irgendwie drückt es doch seine persönliche Gegenwart aus, vgl. zu 59 2 und s. Ex 33 14, welche Stelle dem Verf. vorschwebt. Bestätigt wird die Richtigkeit dieser Lesung und Erklärung sowohl durch die folgende Parallelzeile: *In seiner Liebe und Erbarmung Erlöste er selber sie,* als durch die Unhaltbarkeit jeder andern Übersetzung („es war nicht Not, der Engel seines Angesichts half ihnen“ oder „in aller ihrer Not war ihm [לוֹ] Not etc.“) und die Unmöglichkeit der Verbindung מַלְאַךְ פָּנָיו, da wohl מַלְאַךְ יְהוָה und פְּנֵי י׳, aber nicht מַלְאַךְ פְּנֵי י׳ vorkommt. **9**b *Er hob sie empor und trug sie Alle Tage der Vorzeit* vgl. Dtn 32 11. **10** *Der heilige Geist* (so nur noch v. 11 und Ps 51 13), dem man ***widerstreben*** (vgl. Act 7 51) und den man selbst ***betrüben*** (Eph 4 30) kann, ist hier als ein selbständiges Wesen, als eine Art Hypostase gedacht, wohl fast zusammenfallend mit פְּנֵי י׳ (v. 9); er that sich dem Volke Israel kund in der Leitung durch Mose und in dem Weissagen andrer Gemeindeleiter (vgl. Num 11 25-30 Dtn 34 9). Damals schon, in der ersten Zeit, begann des Volkes Widerspenstigkeit und wandelte sich Jahwe in ihren Feind, der gegen sie kämpfen musste (vgl. 43 27 f. 57 17 Dtn 32 19-26).

11 12 die dritte Strophe: Das längst entschwundene Glück der Zeiten Moses. **11** Von der ersten Langzeile v. 11a fehlen in LXX die beiden Wörter מֹשֶׁה עַמּוֹ, die jedenfalls nebeneinander im Satze unmöglich sind, aber auch einzeln durch ihre Stellung Bedenken erregen. Offenbar sind beide nicht ursprünglich, מֹשֶׁה ist Glosse zu רֹעֶה und עַמּוֹ zu צֹאנוֹ in v. 11b. Somit fehlt der zweite Teil der ersten Zeile; dass ein Subjektexplicitum weggefallen sei, kann man nicht annehmen, da die Stellung desselben keine richtige wäre, eher darf man mit Cheyne nach Dtn 32 7 etwa שְׁנוֹת דֹּר־וָדֹר einsetzen. Subjekt zu וַיִּזְכֹּר kann nur Israel sein; vielleicht ist aber die dritte Person erst durch die Glosse veranlasst und die erste Sing. oder Plur. (vgl. v. 7 oder v. 16) ursprünglich: *Da dachte es* (oder: *darum denke ich,* resp. *denken wir*) *der Tage der Vorzeit, Der Jahre der vergangenen Geschlechter* (vgl. Dtn 32 7). Die Fragen, welche diese Erinnerung nahelegte, giebt das Folgende: *Wo ist, der herauszog aus dem Meer Den Hirten seiner Herde?* scil. Mose aus dem יָם d. h. Nil (18 2 19 5) rettete. Für das schon grammatikalisch (Artikel und Suffix!) bedenkliche und sachlich unhaltbare הַמַּעֲלֵם l. nach LXX mit Oort u. a. הַמַּעֲלֶה, ebenso ist רֹעֵה nach LXX und Targ. trotz dem von der Mas. geforderten רֹעֵי (Hirten, wohl: Mose und Aaron, vgl. Ps 77 21) das Richtige; zu der Bedeutung von הַמַּעֲלֶה vgl. Gen 37 28. Den heiligen Geist brachte er unter die Israeliten (das Suff. von בְּקִרְבּוֹ bezieht sich auf צֹאנוֹ: in das Innere seines Volkes) durch die Sendung Moses zu ihnen, vgl. zu v. 10. **12** Die erste Zeile erinnert an die Ausrüstung Moses mit Wundermacht (vgl. den Gottesstab z. B. Ex 7 20 17 9) und die zweite an die Zerteilung der Wasser des Roten Meeres zum Durchzug der Israeliten (vgl. Ex 14 16 21 Ps 78 13). עוֹלָם macht den Vers zu lang und ist nach 55 13 entbehrlich, darum mit Duhm für sekundär anzusehen.

13 14 die vierte Strophe: Der Abschluss des Rückblicks auf die mosaische Wunderzeit. Der Text ist in Unordnung und lückenhaft und lässt sich nicht mehr sicher herstellen. Vermutlich lauteten die zwei ersten Zeilen mit Ver-

setzung von כַּסּוּס בַּמִּדְבָּר hinter תֵּרֵד (so Haupt, Cheyne) und mit der Verbesserung von לֹא in וְלֹא (nach LXX Duhm u. a.): *Der sie gehen liess durch Meerestiefen, Ohne dass sie strauchelten, Rindern gleich, die ins Thal hinabsteigen, Gleich einem Pferd in der Steppe.* Die תְּהֹמוֹת sind hier wie Ps 77 16 106 9 die Wasserfluten des Roten Meeres (über תְּהוֹם vgl. zu 51 9–11); die beiden Bilder vergleichen den Hinabstieg in das tiefgedachte Bett des Roten Meeres und den Heraufstieg aus demselben mit dem sicheren Auf- und Abstieg der Rinder zu höher und niederer gelegenen Weideplätzen und mit der freien Leichtigkeit, mit welcher das Pferd im Weideland sich bewegt; vgl. den ähnlichen Vergleich Ps 106 9. Mit רוּחַ beginnen die Trümmer der drei letzten Zeilen. Das Wort, auf welches sich das Suff. in תְּנִיחֶנּוּ bezieht, fehlt; es musste vorher von Israel die Rede sein. Ob תְּנִיחֶנּוּ in תַּנְחֶנּוּ zu ändern ist, lässt sich nicht mehr entscheiden: das erstere ist auf das *Bringen zur Ruhe* scil. in die מְנוּחָה d. h. gemäss Ex 33 14 Dtn 12 9 nach Palästina, das letztere auf *die Leitung durch den Geist Jahwes* (vgl. v. 10f.) zu deuten. Auch die Verteilung der Reste auf die drei Zeilen lässt sich nicht mit Sicherheit durchführen. Soviel aber sieht man, dass mit כֵּן die Zusammenfassung der vorangehenden Schilderung der Thaten Jahwes und zwar in direkter Anrede an Jahwe beginnt.

b) 63 15–64 11 Dringende und flehentliche Anrufung des göttlichen Erbarmens um sofortige Hilfe. Sieben (resp. sechs, s. zu 64 9–11) Strophen, bestehend je aus vier gewöhnlichen Distichen.

15 16 die erste Strophe: Die Bitte an Jahwe, seine Fürsorge seinem Volke doch nicht länger zu entziehen. **15** Die erste Zeile (= v. 15ᵃ; וְתִפְאַרְתֶּךָ ist nicht mit Duhm, Cheyne zu entfernen, um auch hier das Metrum von v. 7–14 zu lesen): *Blicke vom Himmel herab und schaue Von deiner heiligen und herrlichen Wohnung!* Jahwe hat sich in seine Wohnung zurückgezogen, die Sünden verhüllen ja gleichsam seinen Ausblick (vgl. 59 2) und darum geht ihm die Not des Volkes nicht zu Herzen, ist sein früheres Mitgefühl und sein Eifer nicht mehr wirksam (vgl. v. 15ᵇ). Die Wohnung Gottes זְבוּל, noch I Reg 8 13 II Chr 6 2, ist im Himmel (vgl. zu 57 15), wo man sie sich jedenfalls später als Palast nach dem Urbild des Zionstempels vorstellte (s. zu Ps 29 1 2). *Wo ist dein Eifer* (s. 59 17 9 7 37 32) *und deine Wunderkraft* (l. mit den alten Versionen und einigen MSS dem parallelen Singular gemäss וּגְבוּרָתְךָ statt des gewöhnlichen וּגְבוּרֹתֶיךָ *deine Krafterweisungen*), *Die Regung deines Mitleids* (vgl. 16 11) *und dein Erbarmen?* Die beiden letzten Worte des Verses schiessen über das Metrum hinaus, ebenso erhält man die beiden letzten Distichen und den Abschluss der Strophe in **16** ohne die Anfangsworte כִּי אַתָּה אָבִינוּ. Duhm und Cheyne haben nun diese beiden in das Metrum sich nicht schickenden Stücke als fünfte Langzeile (ersterer mit Hinzunahme von וְרַחֲמֶיךָ) betrachtet, zugleich die jedenfalls notwendige und von LXX an die Hand gegebene Verbesserung אַל־נָא תִּתְאַפָּק = *Halte dich doch nicht zurück*, d. h. dränge doch nicht gewaltsam dein Erbarmen zurück!, vornehmend. Aber auf diese Weise entsteht weder eine gute Langzeile, noch ein guter Zusammenhang; die beiden כִּי v. 16 sind störend und אַתָּה אָבִינוּ kehrt v. 16ᵇ (und 64 7) wieder. Da auch תִּתְאַפָּק 64 11 nochmals erscheint, ist die Annahme nicht gewagt, dass die Schluss-

worte von v. 15 samt dem Anfang von v. 16 die den Inhalt der Strophe in einen kurzen Seufzer zusammenfassende Glosse eines Lesers bilden, die in den Text geriet. Die beiden letzten Zeilen (כִּי אַבְרָהָם וגו׳) gehören zusammen und begründen die an Jahwe gerichtete Bitte um Erbarmen, das כִּי gehört zu beiden. Die Begründung stellt die Patriarchen und den wahren Vater Israels, Jahwe, einander gegenüber; von den ersteren erwarteten offenbar manche unter den Zeitgenossen des Verf. Hilfe, wahrscheinlich weil sie in diesen Ahnen halbgöttliche Wesen sahen und sie als solche verehrten, vgl. übrigens Mt 3 9: πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, und die talmudische Lehre von dem Verdienste der Väter (זְכוּת אָבוֹת vgl. WEBER Jüd. Theol.[2] 292—297). Diesem Ahnenkult und dieser Antecipation der Lehre vom Thesaurus operum supererogationis gegenüber betont der Prophet, dass Jahwe allein der Vater des Volkes ist (vgl. v. 8), er allein also, im Gegensatz zu den nichts von den Nachkommen wissenden Ahnen, *ein Herz* für seine Not *haben* und *sein Erlöser* (41 14) sein kann (statt des Perf. יְדָעָנוּ ist das Imperf. יֵדָעֵנוּ zu lesen und das Suff. in יכירנו mit dem regelmässigen ‗ [יַכִּירֵנוּ] zu punktieren; zu ‗ vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 60d).

17—19[a] die zweite Strophe: Klage über die Härte der Bestrafung durch Jahwe, die das Volk dazu treibt, irre zu werden, und ihm genaue Erfüllung der religiösen Pflichten und wahre Frömmigkeit fast unmöglich macht (vgl. 57 16[b] 64 5 7 und bes. Mal 3 14). **17** Das Imperf. in תַּתְעֵנוּ und תַּקְשִׁיחַ (nur noch Hi 39 16) ist zu beachten: *Warum lässest du uns abirren, Jahwe, von deinen Wegen* (vgl. 58 2), *Verhärtest unser Herz, dich nicht zu fürchten?* d. h. warum willst du, dass wir irre werden und unser Herz sich verhärte? שׁוּב absol. (vgl. Ps 90 13) = *Kehre um* d. h. schlage ein andres Verfahren ein *um deiner Knechte willen, Und der Stämme deines Erbes willen*, vor שִׁבְטֵי ist mit LXX des Metrums wegen לְמַעַן zu wiederholen (DUHM, CHEYNE). Die Israeliten sind eben doch Jahwes Diener und Eigentum, vgl. v. 8 47 6. **18** Der Text von v. 18[a] ist sicher verdorben; denn bleibt man beim jetzigen Wortlaut, so fehlt dem Verbum entweder das Subjekt oder das Objekt, je nachdem man עַם־קָדְשֶׁךָ auffasst: „dein heiliges Volk besass“ (was?) oder „sie (wer?) besassen dein heiliges Volk“. Die Änderung nach LXX: יָרַשְׁנוּ הַר־ק׳, = „wir besassen deinen heiligen Berg“, hilft wenig, da לַמִּצְעָר, = „auf eine kleine Weile“, sehr unsicher ist. Man hat vielmehr mit GES.-BUHL[13] (s. v. מִצְעָר, wo aber צָעֲדוּ *einherschreiten, betreten* vorgeschlagen wird) die Wörter anders abzuteilen: לָמָּה צִעֲרוּ רְשָׁעִים קָדְשֶׁךָ *Warum verachten* (verkleinern, beschimpfen) *die Gottlosen deinen Tempel?* Zu לָמָּה vgl. v. 17, zu Pi. צִעֲרוּ vgl. das Aram. und das Kal צָעַר *gering sein* z. B. Jer 30 19, zu den רְשָׁעִים vgl. 57 20 und zu קֹדֶשׁ *Heiligtum* z. B. Ps 20 3, zum Inhalt aber bes. Mal 1 10–13. Ähnlich, doch sich weiter vom überlieferten Texte entfernend, liest CHEYNE: לָמָּה יִרְמְסוּ רְשָׁעִים מִשְׁכְּנֹתֶיךָ = Warum zertreten Gottlose deine Wohnungen? Nun entspricht v. 18[b] dem ersten Stichos (v. 18[a]) aufs beste; לָמָּה wirkt auch hier nach wie v. 16: *Warum zertreten* d. h. behandeln mit Geringschätzung (Jer 12 10 vgl. καταπατεῖν τὰ ἅγια I Mak 3 45 51 Mt 7 6) *unsere Widersacher dein Heiligtum?* Die *Widersacher der Frommen* sind auch Jahwes צָרִים vgl. 59 18 64 1. Nicht von Zerstörung, sondern von Verachtung des Tempels spricht der Vers, die „Gottlosen“, die die Frommen bedrücken

und vergewaltigen (57 1 58 3 4), ehren nicht in rechter Weise den Tempel und kümmern sich wenig um den Gottesdienst. Die „Gottlosen“ sind die den Gesetzestreuen feindliche, samaritanische „Partei“ mit ihren Anhängern in Jerusalem und der Nachbarschaft. Die Schlüsse, die man aus dem unverbesserten Texte für die Entstehungszeit von 63 7—64 11 gezogen hat, fallen dahin, s. Schlussbem. **19**[a] Dem Gebaren der „Gottlosen“ gegenüber stehen die Frommen da, als ob sie Jahwe ganz fremd wären und ihn nicht das Geringste angingen: *Wir sind solche geworden, über welche du von jeher* eig.: seit unabsehbarer Zeit *nicht herrschtest, Über welchen dein Name nie genannt war.* Die beiden Sätzchen von מֵעוֹלָם (wofür nicht mit Klostermann, Cheyne כְּמֵעוֹלָם zu lesen ist) an sind das Prädikat zu הָיִינוּ, zum zweiten vgl. Dtn 28 10 Jer 14 9.

63 19[b]**—64 3**[aα] die dritte Strophe: Sehnsüchtiges Verlangen nach Jahwes Erscheinen zum Gericht. **19**[b] לוּא (= לוּ wie 48 18) mit Perf., zum Ausdruck des Wunsches, das von der Zukunft Erhoffte möchte bereits eingetreten sein, zeichnet hier trefflich die ungeduldige Sehnsucht des Proph., der auch die Asyndese der Verba entspricht. Zum *Zerreissen des Himmels* vgl. 51 6. נָזֹלּוּ (noch abhängig von לוּא) ist jedenfalls Niph. von זָלַל, = *ins Wanken geraten:* in der Grundstelle Jdc 5 5 ist dagegen נָזְלוּ von נָזַל *zerrinnen* (viell. mit Recht, s. dort) punktiert. **1** die Fortsetzung des Wunsches, beschreibt zuerst die Art, dann den Zweck der Theophanie. Die beiden Stichen der ersten Zeile scheinen sich auf die beiden entsprechenden Stichen von v. 19[b] zu verteilen (Duhm): *Wie Feuer Reishaufen in Flammen setzt* scil. mögest du den Himmel zerreissen, *[Wie] Wasser, welches Feuer zum Aufwallen bringt* scil. mögen die Berge auf- und abschwanken. הֲמָסִים ist allerdings ἅπ. λεγ. und für תִּבְעֶה setzen LXX, Theodotion תִּבְעַר *brennen* voraus; gleichwohl wird es unnötig sein, mit Klostermann, Cheyne zu lesen: כְּקָ׳ אֵשׁ חֲשָׁשׁ מִשָּׁמַיִם תִּבְעַר אֵשׁ = Dass wie ein Reisigfeuer auflodert, So vom Himmel Feuer brenne. Der Zweck ist: *Um seinen Widersachern* (63 18) *deinen Namen kund zu thun* d. h. sie erfahren zu lassen, wer du bist, *Dass vor dir Völker zittern,* natürlich beim Gericht, das über alle Feinde Jahwes ergeht. **2** ist immer noch Fortsetzung: *Wenn du Furchtbares* (Imposantes, vgl. z. B. Dtn 10 21) *thätest, das wir nicht erhofften* d. h. in einer Weise, die noch all unser Hoffen übersteigt. **2**[b] ist eine irrtümliche Wiederholung aus 63 19; den Abschluss der Strophe und des ganzen Wunschsatzes giebt **3**[aα]: מֵעוֹלָם לֹא־שָׁמְעוּ *Und das sie* (scil. = גּוֹיִם und צָרֶיךָ v. 1 oder = *man*) *von Alters her nicht* (= noch nie) *gehört haben* d. h. unerhörte Thaten vgl. 52 15. Diese Strophenabteilung haben auch Duhm und Cheyne.

3[aβ]**—4** die vierte Strophe: Bis jetzt hat man nichts von dem Eintreten Jahwes für seine Getreuen gesehen. **3**[aβb] = zwei kurze Distichen. Im ersten Stichos (v. 3[aβ]) ist aus Versehen האזנ nur einmal statt zweimal geschrieben, ursprünglich war zu lesen: לֹא הֶאֱזִינָה אֹזֶן, das ו gehört vor עַיִן zu dem zweiten Stichos (vgl. I Kor 2 9); also lautet das erste Distichon: *Kein Ohr hat gehört Und gesehen hat kein Auge* vgl. Hi 13 1 Prv 20 12 (ähnlich Duhm, Cheyne). Das Objekt erwartet man im zweiten Distichon, aber „einen Gott ausser dir“

schickt sich schwer als solches, auch setzt LXX, wo ursprünglich nur stand: καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις, anderes voraus und ebenso drücken die gleichlautenden Citate unserer Stelle in I Kor 2 9 und in patristischen Schriften, die auf eine gemeinsame, 64 3 benutzende Quelle zurückgehen werden (s. VOLLMER, Alttest. Citate bei Paulus S. 44—48), einen ganz andern Gedanken aus: Es handelt sich um Jahwes Werke. Daher ist nach LXX mit Benutzung des masor. Textes, der offenbar eine verwischte Stelle vermutungsweise herstellt, wahrscheinlich zu lesen: מַעֲשֶׂיךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ *Deine Werke und Wunderthaten* (so CHEYNE). Im letzten Stichos ist dann weiter nach LXX תַּעֲשֶׂה לִמְחַכֵּי und ausserdem mit CHEYNE לָךְ für לוֹ, das als לוּ an den Anfang von v. 4 gehört, in v. 3 hinübergenommen aber לָךְ verdrängt hat, zu setzen = *Die du thun willst für die, die auf dich harren.* **4** Die zwei letzten Distichen: Wäre Gott doch den Seinen entgegengekommen! Aber sein Zorn hat ihre Sündhaftigkeit nur verschlimmert (vgl. 63 17). *O dass* (l. לוּ vor פָּגַעְתָּ GRÄTZ, CHEYNE, s. zu v. 3) *du dich deren angenommen hättest, die recht thun Und an deine Wege gedenken* scil. die Wege, die du haben willst vgl. 58 2. אֶת־שָׂשׂ וְ, = den sich freuenden und, fehlt mit Recht in LXX (vgl. GRÄTZ, DUHM, CHEYNE), שׂשׂ ו ist ein vom Schreiber unkorrigierter Fehler für das richtig nachher gesetzte עשה resp. עֹשֵׂי, wie mit LXX, Pesch. zu lesen ist. Endlich ist auch וּדְרָכֶיךָ יִזְכְּרוּ für בִּדְ׳ יזכרוך zu lesen (so nach LXX OORT, DUHM, CHEYNE). פָּגַע bedeutet *begegnen,* hier aber nicht in feindlichem, sondern in dem allgemeineren Sinn von „eine Begegnung mit jmd. haben" vgl. Ex 5 20, d. i. soviel als: sich um seine Angelegenheiten kümmern. Dies hat aber Jahwe nicht gethan; im Gegenteil: *Siehe, du zürntest, und wir sündigten, Über unser Treiben, und wir wurden schuldig;* l. בְּמַעֲלָלֵינוּ וַנִּרְשַׁע, vgl. zu בְּמַעֲלָלֵינוּ Sach 1 4 6; das von WELLH., RYSSEL, CHEYNE vorgezogene בְּמַעֲלֵנוּ „über unsern Treubruch" scheint zu stark, wie das für נִוָּשֵׁעַ ebenfalls vorgeschlagene וַנִּפְשַׁע „und wir wurden abtrünnig". Die Anschauung ist dieselbe wie 63 17: Jahwes wohl berechtigter, aber in seiner Schärfe und Dauer unverständlicher Zorn bringt die Frommen in Zweifel und so in Vergessen der göttlichen Gebote d. h. in Sünde; diesen Zusammenhang von Zorn und Sünde drückt das ו consec. aus, vgl. auch v. 5f.

5f. die fünfte Strophe: Infolge des göttlichen Zorns ist die Versunkenheit in Sünde immer grösser geworden und das religiöse Leben fast ganz erstorben. **5** טָמֵא, hier nicht = *ein Fremder* wie 52 1, sondern im eigentlichen Sinn mit der Nebenbedeutung des levitisch Unreinen; parallel steht dazu im folgenden Stichos בֶּגֶד עִדִּים, עִדִּים bezeichnet die Zeiten scil. die Perioden der monatlichen Reinigung der Frauen. Für וַנָּבֶל, das man formell als Hiph. von בָּלַל erklären kann, aber keinen hier passenden Sinn giebt, ist zu lesen וַנִּבֹּל von נָבֵל = *wir verwelkten* (DUHM, KLOSTERMANN, CHEYNE, GES.-BUHL). עֲוֹנֵנוּ ist ohne י vor dem Suff. als Sing. zu fassen (so auch v. 6) und demgemäss auch der Sing. ישׂאֵנו zu punktieren: *Wir verwelkten alle wie Laub Und unsre Schuld trug wie Wind uns davon,* vgl. 57 13 Hi 27 21 30 22. Es ist Herbst geworden mit ihnen und dem völligen Absterben und Verwehtwerden sind sie nahe. **6** *Keiner ist da, der dich anruft* (vgl. 59 4 Gen 4 26), *Der sich aufrafft* (vgl. 51 17), *an dir festzuhalten* (56 2). Der Grund ist Jahwes Zorn v. 6[b]; für וַתְּמוּגֵנוּ (von dem in-

trans. מוג *wanken*) l. mit den alten Versionen וַתְּמַגְּנֵנוּ *du gabst uns preis* vgl. Hos 11 8, ferner ist auch hier wie v. 5 der Sing. עֲוֹנֵנוּ zu lesen.

7 f. die sechste Strophe: Demütiges Flehen um Nachlassen des göttlichen Zornes. וְעַתָּה dient zur Überleitung auf das Neue, worum gebeten wird, vgl. 43 1. Zu dem ersten Stichos v. 7ᵃ fehlt die Parallele, am besten nimmt man mit Haupt, Cheyne die letzten drei Wörter des Verses herauf und lässt den Rest von v. 7ᵇ die beiden kurzen Stichen des zweiten Distichons sein: *Und nun, Jahwe, du bist unser Vater* (vgl. 63 16) *Und das Werk deiner Hände sind wir alle, Wir sind der Thon Und du bist unser Bildner* vgl. Hi 10 9: das Gebilde, das Jahwe mit Sorgfalt und Kunst geschaffen, kann er doch nicht wieder vernichten; in andrer Anwendung findet sich das Bild 29 16 45 9. **8** Die schlimme Lage des Volkes und das Ausbleiben der verheissenen Heilszeit (vgl. Dtjes, Sach) beweisen, dass Jahwe immer noch der Schuld gedenkt (vgl. Sach 1 2 12) und die „Wendung" (63 17) noch immer nicht vollzogen hat; vgl. auch Ps 79 8. Darum richtet der Prophet noch einmal an Jahwe die Bitte: *Siehe, blicke doch her* d. h. sieh doch unsere Not an und lass sie dir zu Herzen gehen vgl. zu 63 15, *Denn* (כִּי wird nach LXX mit Duhm, Cheyne einzusetzen sein; die Stichen entsprechen in ihrer Kürze denen von v. 7ᵇᵅ) *dein Volk sind wir alle* (vgl. נַחֲלָתְךָ 63 17). Mit dieser Bitte kehrt der Prophet zum Anfang 63 15 zurück, das Gebet ist damit gut abgeschlossen; aber es folgt noch

9—11 eine siebente Strophe: der augenfälligste Beweis des Missfallens Jahwes ist die Verwüstung des Tempels und der heiligen Stätten, aber diese sollte zugleich auch der kräftigste Ansporn zum Eingreifen Jahwes zu Gunsten seines Volkes sein. Es fehlt jedoch der Strophe, auch wenn man mit Duhm und Cheyne צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה als blosse Variante von v. 9ᵃ anzusehen hat, der in 63 15—64 8 durchgeführte regelmässige Parallelismus, und endlich besteht eine gewisse Inkongruenz zwischen v. 9 f., wo über die Zerstörung des Tempels geklagt wird, und 63 18, wornach doch ein solcher existiert. Es ist daher schwer der Versuchung zu widerstehen, in v. 9–11 einen Zusatz zu erkennen. Vgl. weiter die Schlussbem. zu 63 7—64 11. **9** Die Städte des heiligen Landes (Sach 2 16) können *heilige Städte* heissen, jede einzelne Stadt würde man deshalb noch nicht heilig genannt haben. Nach LXX ist mit Duhm, Cheyne לְקְלָלָה *zum Fluche* (vgl. Sach 8 13) zu lesen für שְׁמָמָה, das die Mas. an Stelle des ihr zu stark erscheinenden Ausdrucks setzte (vgl. 49 7). **10** *Unser heiliger und herrlicher Tempel, Wo* (אֲשֶׁר = אֲשֶׁר שָׁם) *unsere Väter dich lobten*, konnte jedenfalls im Anfang seines Bestehens der ärmliche Tempel Serubbabels (vgl. Hag 2 3 Esr 3 12) nicht genannt werden; zudem ist er nach 63 18 nicht verbrannt (s. u. Schlussbem.). Die dritte Zeile enthält 1) das Prädikat: *Geworden ist er ein Raub der Flammen*, und 2) die neue Klage: *Und alle unsere werten Stätten liegen in Trümmern;* wie Thr 1 10 sind מַחֲמַדֵּינוּ (der Plural ist zu lesen und הָיָה als eingeschoben zu entfernen Cheyne) die Heiligtümer, d. h. heilige durch Kultus oder auch bloss durch alte Erinnerungen geweihte Stätten in Jerusalem und Juda. Zu v. 9 f. vgl. II Chr 36 19. Die Frage **11** ist nur recht verständlich, wenn die Nachwirkungen der Verbrennung und Verwüstung des Tempels nicht durch einen neuen Tempelbau unterbrochen sind, resp. wenn die jetzige Notlage mit dem genannten Unglück in direktem Zusammenhang gedacht werden kann. Jedenfalls aber ist mit v. 11 eine andre Zeitlage vorausgesetzt als die von 42 14, wo man Jahwe nicht anzuflehen hatte, er möchte doch nicht länger *an sich halten* und *in Schweigen verharren;* zu תִתְאַפַּק vgl. auch 63 15, zu הַעַל אֵלֶּה 57 6.

Über die Entstehungszeit von 63 7—64 11 werden sehr verschiedene Ansichten vertreten. Ley, Gressmann und Littmann denken an die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil und vor dem Beginn des Tempelbaus durch Serubbabel, also an die Jahre zwischen 538 und 520. Sie deuten nämlich 64 9 f. auf die Ereignisse aus dem Jahre 586 d. h. auf

die Zerstörung des salomonischen Tempels und 63 18 auf die Lage der Zurückgekehrten, die nach kurzem Besitz der Heimat nun wieder von Feinden bedrängt seien, jedenfalls aber einen neuen Tempel noch nicht erbaut haben. SELLIN und CHEYNE dagegen beziehen beide Stellen auf ein Ereignis, das dem zweiten Tempel die Zerstörung gebracht habe; der erstere glaubt ein solches etwa für 515/500 v. Chr. annehmen zu dürfen, da es sich nicht anders denken lasse, als dass eine grosse Katastrophe den auf Serubbabel gesetzten messianischen Hoffnungen ein jähes Ende bereitet habe; der zweite nimmt eine solche Zerstörung unter der Regierung des grausamen Artaxerxes Ochus (359—338) an, weil diesem König eine derartige Züchtigung der aufständischen Juden wohl zuzutrauen sei. Aber SELLIN kann sich für seine Vermutung auf kein direktes Zeugnis berufen, was für eine solche Katastrophe, von der man erzählt haben müsste, doch sicher zu fordern wäre, und CHEYNE kann blos auf Andeutungen bei JOSEPHUS Antiq. XI 7 1 und SOLINUS 35 4 verweisen, die jedoch nur von einer Entheiligung des Tempels, einer Einnahme von Jericho(?) und einer Deportation von Juden nach Hyrkanien, nicht von einer Zerstörung des Tempels sprechen, und die auch an und für sich so unsicher sind, dass REINACH am Orientalisten-Kongress zu Genf die Ansicht vertreten hat, SOLINUS meine mit Artaxerxes vielmehr Ardaschir I., den Gründer der Sasanidendynastie (226—240 n. Chr.), vgl. Actes du X. Congrès des Orient. 1894, I S. 100 und s. ferner auch GUTHE Gesch. Isr. 268f.

Gegen alle diese Datierungen, sowohl die, welche den Tempel Serubbabels als noch nicht gebaut, als auch die, welche ihn als schon wieder zerstört annehmen, spricht aber 63 18 in seinem ursprünglichen Wortlaut, der die Existenz eines Tempels voraussetzt, wenn von einer Geringschätzung desselben durch die Gottlosen und Widersacher der Juden die Rede ist. Ohne Frage handelt es sich in 63 18 um den Tempel Serubbabels und der Verf. muss zur Zeit des Bestandes dieses Heiligtums gelebt haben. Mit Recht setzen daher DUHM und KOSTERS den Abschnitt in dieselbe Zeit, wie die vorangehenden Capp. 56ff.; wenn sie aber auch 64 9–11 für diese Zeit festhalten, indem sie *in dem herrlichen Tempel der Väter*, der verbrannt ist, den salomonischen Tempel wiederfinden, so ist dies schwerlich richtig. Denn nach dem korrigierten Texte von 63 18 kann der bestehende Serubbabelsche Tempel nicht ignoriert werden, wie es 64 9f. geschieht. Man muss daher 64 9–11 als späteren Zusatz abtrennen (s. o. die Erklärung).

Ursprünglich ist somit 63 7—64 8 (mit Ausnahme der Glosse in 63 15f., s. z. der Stelle). Dieses Stück, „das Beste, was Tritojes. geschrieben hat" (DUHM), einem besonderen Verf. zuzuteilen, liegt kein Grund vor; es zeigt, wie die vorangehenden Capp. und Maleachi, die Situation der Gemeinde zu Jerusalem, bevor Nehemia Hilfe brachte, die Verachtung und Geringschätzung des Tempels und des Gottesdienstes, die Verzagtheit und Verzweiflung der Frommen. Die neuerdings von LITTMANN dagegen geltend gemachten sprachlichen Eigentümlichkeiten sind äusserst dürftig und besagen nicht das Geringste, da ihnen viel mehr und wichtigere Übereinstimmungen gegenüberstehen, vgl. z. B. nur תְּהִלּוֹת יְהוָה 63 7 und 60 6, כְּעַל 63 7 und 59 18, צִיר 63 9 und 57 9, פְּנֵי יְהוָה 63 9 und פָּנִים 59 2, רְשָׁעִים 63 18 und 57 20, צָרִים 63 18 64 1 und 59 18, הֶחֱזִיק 64 6 und 56 2.

Die Glosse in 63 15f. und die Zusatzstrophe 64 9–11 rühren von derselben Hand her (vgl. תִּתְאַפַּק); sie sind am ehesten hinzugefügt in der Zeit, an die GROTIUS und HOUBIGANT für die Entstehung des ganzen Abschnitts gedacht haben, in der Not der syrischen Verfolgung, als der Tempel wenigstens zum Teil verbrannt und die Landschaft verwüstet war (vgl. I Mak 4 38). Damals konnte der in der Zwischenzeit reichlich ausgeschmückte Tempel schon *ein herrlicher Bau* (64 10) genannt werden; damals, und nicht unter Artaxerxes Ochus, ist auch ein Psalm wie Ps 74 entstanden.

10) 65 1—66 24 Die Strafe der Abtrünnigen und das Glück der Getreuen.

Diese beiden Capp. sind aus einer Anzahl kleinerer Stücke zusammengesetzt, die sämtlich das genannte Thema behandeln, bald die eine, bald die andre Seite besonders hervorhebend.

a) **65 1–7 Drohrede gegen die Abtrünnigen.** Aus dem Abschnitt ergiebt

sich, dass die aus dem Exil Heimgekehrten nicht von Anfang an die in der Heimat vorgefundenen Reste der früheren Bevölkerung ausschliessen wollten, dass diese aber sich nicht dazu bereit fanden, von ihren alten, in den Augen der Zurückgekehrten götzendienerischen Gebräuchen zu lassen und sich unter das Gesetz, wie es die Gola verstand, zu beugen. So drängte alles auf ein Schisma hin und es fehlte nur noch die eigentliche Konstituierung der Schismatiker. Die Rede ist in den gewöhnlichen Doppeldistichen abgefasst; es sind deren sieben, wenn nicht v. 7[a] (s. dort) als fremde Zuthat auszuscheiden ist.

1 *Ich war zu erfragen für die, die mich nicht fragten* (l. nach LXX mit Lowth u. a. שְׁאֵלוּנִי; das Suff. war vor dem folgenden נ leicht zu übersehen), *Zu finden für die, die mich nicht suchten,* d. h. ich war bereit, mich erfragen und finden zu lassen (zu dem tolerativen Niph. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 c), so gut als בְּנֵי הַנֵּכָר und סָרִיסִים Aufnahme in die Gemeinde finden können 56 1-8; aber die im Lande gebliebenen Reste wollten nicht Proselyten werden, sie kümmerten sich, wie es dem gesetzestreuen Verf. erscheint, im Grunde gar nicht um Jahwe, waren, wie er v. 1[b] sagt, gar nicht seine Verehrer. Zu לְלֹא = לַאֲשֶׁר לֹא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 155 n; für קֹרָא, das dem Parallelismus widerspricht und aus der im Lande gebliebenen Bevölkerung Nichtjuden und Nichtisraeliten macht (wie auch Paulus v. 1 auf die Heiden bezieht Rm 10 20), ist mit den alten Versionen und den meisten neuern Auslegern קָרָא oder קֹרָא zu lesen, vgl. 64 6. **2** ist v. 1 parallel und schildert die Widerspenstigkeit der „Schismatiker" noch deutlicher. Zu סוֹרֵר ist nach LXX (vgl. Rm 10 21) mit Duhm, Klostermann, Cheyne וּמוֹרֶה hinzuzufügen: *zu widerspenstigen und ungehorsamen Leuten,* s. Dtn 21 18 20 Jer 5 23 Ps 78 8. Zu der Litotes לֹא־טוֹב (ohne Artikel wegen לֹא) vgl. Prv 16 29 Ps 36 5; anstatt den guten Weg des Gesetzes zu gehen, folgen sie *ihren Gedanken,* ihrem eigenen Willen und Kopfe vgl. 55 7. **3—5**[a] vernimmt man näheres, das aber leider nicht überall verständlich ist, über ihr skandalöses Treiben, mit dem sie Jahwe *ärgern* (הִכְעִיס Dtn 32 16 u. o.) עַל־פָּנַי תָּמִיד *in einem fort ins Gesicht* d. h. frech in seiner unmittelbaren Nähe, in Palästina selber. Sie *opfern in den Gärten,* vgl. 66 17 und s. zu 1 29, und *räuchern auf den Ziegelsteinen.* Was für einen Brauch letzteres meint, ist unbekannt; warum die Ziegelsteine für die Dächer der Häuser (Zph 1 5 Jer 19 13) stehen sollten, ist ebensowenig einzusehen, wie dass sie die primitiven Höhenaltäre nach Ex 20 24 f. repräsentieren sollten. Wenn nicht עַל es verböte, könnte man an einen Plural von לִבְנֶה *Weisspappel (?)* denken, was nach v. 3[bα] wie nach Hos 4 13 sehr wohl passte. **4** Das *Sitzen in den Gräbern* und *Übernachten in verborgenen Örtern* d. h. wohl in geheimnisvollen, mysteriösen Räumen (LXX: σπήλαια; man wird auch hier nicht mit Cheyne ובבצּורים zu lesen haben vgl. 48 6) geschah nicht sowohl um den Toten zu opfern, als um von ihnen durch Beschwörung, Inkubation und dgl. allerlei Aufschlüsse zu erhalten. Zu diesem mystischen und superstitiösen Treiben gehört auch der Genuss von *Schweinefleisch* und von anderer unreiner greuelhafter Nahrung, die im Kĕtīb פְּרַק פ׳ *Eingebrocktes, Brocken* und im Ḳĕrē מְרַק פ׳ *Brühe von unreinem Fleisch* (zu פִּגֻּלִים vgl. Lev 7 18 19 7 Hes 4 14) heisst und entweder aus Fleisch von den 66 17 erwähnten Tieren: Mäuse u. dgl. (Duhm) oder aus

mit Blut zubereitetem Fleische (vgl. 66 3 Sach 9 6 W. R. Smith Rel. of Sem.[2] 343) bestand. Bei den geheimnisvollen Feiern scheint gerade das als gewöhnliche Nahrung Verbotene für heilig und wirksam zur Vereinigung mit der Gottheit gegolten zu haben; möglich ist aber auch, dass es nur die üble Nachrede war, die solches den gehassten Gegnern vorwarf (Duhm). Wenn man nicht mit Cheyne בִּכְלֵיהֶם *in ihren Gefässen* lesen will, so ist für die kühne Konstruktion: *Greuelbrocken* resp. *-brühe sind ihre Gefässe* an 5 12 zu erinnern, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 141 d. Zum ganzen Vers vgl. Mk 5 3 5 12–16. **5** *Sie sagen: Bleib mir ferne* wörtlich: nähere dich zu dir d. h. hüte dich vor jedem Kontakt mit mir, *Komme mir nicht nahe, denn ich heilige dich!* Für das unmögliche Kal mit Suff. קְדַשְׁתִּיךָ l. mit Geiger u. a. das Pi. קִדַּשְׁתִּיךָ. Die durch die geheimnisvollen Feiern Geweihten warnen ihre Angehörigen, ihnen nicht zu nahe zu kommen, da sie durch ihre Berührung ebenfalls geheiligt d. h. verhindert würden, die profanen Geschäfte, die tägliche Arbeit zu verrichten. Die Berührung des Heiligen schliesst vom profanen Leben aus und selbst den Kleidern eines solchen Mysten wohnt ein gefährlicher Grad von Heiligkeit inne, vgl. Hes 44 19 II Reg 2 8–14 Mk 5 28–30 u. s. m. Gesch. der isr. Rel.[3] 32. In diesen Worten drückt sich also in keiner Weise ein pharisäischer Dünkel höherer Tugendhaftigkeit aus. Wenn wir sonst nichts von solchen mystischen Gesellschaften in Palästina hören, so ist daran zu erinnern, dass gerade beim Zusammenbruch der nationalen Religion die wohl bis dahin im Dunkeln fortgeführten primitiven, superstitiösen Gebräuche sich wieder hervorwagten und dann weiterlebten. Auf etwas Ähnliches weist doch Hes 8 7–13, wo nicht nur an ausländische Einflüsse zu denken ist. *Diese* d. h. die eben beschriebenen „Mystiker" (für אֵלֶּה ist in keinem Fall mit Oort עֹלָה zu lesen) *sind* geradezu *ein Rauch in meiner Nase, Ein Feuer, das immerdar lodert* vgl. Jer 17 4 Dtn 32 22. **6**f. das Urteil über diese ruchlosen Leute. *Siehe, aufgeschrieben ist es vor mir* scil. dieses abscheuliche Treiben, so dass es unvergessen ist und die Strafe nicht ausbleibt. Zu dem himmlischen Merkbuch s. zu 4 3; im Himmel fehlt es sowenig wie bei den Königen auf Erden an Mitteln, etwas vor Vergessenheit zu bewahren vgl. 62 6 Est 6 1 f. *Ich werde nicht schweigen* (hier = *ruhen*, s. auch 62 1 64 11), *bis* (כִּי אִם wie Gen 32 27) *ich Vergeltung geübt habe.* Das Folgende ist in offenbarer Unordnung; auch wenn man mit Duhm, Cheyne וְשִׁלַּמְתִּי עַל־חֵיקָם an den Schluss von v. 7 versetzt, vor יְהוָה ein אֲדֹנָי einfügt (v. 7) und mit LXX die Suff. der 2. Pers. Plur. in die 3. Pers. Plur. ändert, so stört die nachträgliche Erwähnung der Sünden der Väter (deren Höhendienst zwar die Nachdeuteronomiker als Götzendienst betrachteten) sowohl inhaltlich als syntaktisch, sie verwirrt die Schilderung durch die Einmischung der Väter und die Konstruktion durch ein zwei Distichen langes, von אמר יהוה unterbrochenes Objekt v. 7ª. Darum wird die Parenthese v. 7ª eine in den Text geratene Randbemerkung sein, die nach Ex 20 5 Jer 32 18 daran erinnern sollte, dass zugleich auch die Sünde der Väter die bösen Nachkommen treffe. Nach Ausschaltung von v. 7ª bleiben die doppelten שִׁלַּמְתִּי und עַל־חֵיקָם, sowie רִאשֹׁנָה auffallend; letzteres fehlt in LXX und kann aus Jer 16 18 eingetragen sein, wenn es nicht Verderbnis für בְּרֹאשָׁם ist. Vermutungsweise dürfte der

Schluss ursprünglich nach dem ersten שִׁלַּמְתִּי gelautet haben: וַהֲשִׁיבוֹתִי גְמוּלָם בְּרֹאשָׁם וּמַדֹּתִי פְּעֻלָּתָם אֶל־חֵיקָם *Und vergelten werde ich ihnen ihr Treiben auf den Kopf* (vgl. Jo 4 7 Ob v. 15) *Und messen ihren Lohn in den Busen.*

b) 65 8–12 **Die Getreuen werden bewahrt** im Gericht, das über die Sünder ergeht. Die Verse, die nach Abzug von v. 10^b u. 12^b fünf Doppeldistichen im gleichen Metrum wie v. 1–7 ausmachen, bilden die Fortsetzung des vorangehenden Abschnitts, sie zeigen, dass die „Schismatiker" noch nicht völlig ausgeschieden sind. Jahwe wird die Scheidung vornehmen, sie bringt den Abtrünnigen den Untergang, den Getreuen den alleinigen Besitz des Landes. **8** drei Distichen, das zweite beginnt mit וְאָמַר *Und man* (scil. הָאֹמֵר) *sagt.* Die Zahl der getreuen Juden ist im Vergleich zu den „Schismatikern" so gering, wie die der guten Beeren in einer verdorbenen Traube, aber in jeder Traube findet sich doch immer etwas Most; wie deshalb der Winzer die Gottesgabe nicht wegwirft, so wird auch Jahwe um seiner Knechte willen nicht *das Ganze,* die gesamte Bevölkerung, vernichten. In אַל־תַּשְׁחִיתֵהוּ liegt vielleicht eine Anspielung an ein Winzerlied vor, vgl. Ps 57 1 58 1 59 1 75 1 und W. R. Smith das Alte Test. 195. **9** Durch die Scheidung werden die Getreuen die alleinigen Besitzer von Jahwes Bergen, vgl. 57 13 14 25. Statt des Suff. ָה ist viell. als Obj. zu וִירֵשׁוּ zu lesen: אַרְצִי *mein Land* oder עִירִי *meine Stadt,* das als Homoioteleuton mit בחירי leicht übersehen werden konnte (s. 60 21 und vgl. Duhm). Jedenfalls aber beweist das rückbezügliche שָׁמָּה *daselbst* nicht, dass der Verf. ausserhalb Judäas wohnte. **10** *Saron* (33 9 35 2) im Westen und *das Thal Achor* im Osten, an der Nordgrenze Judas bei Jericho gelegen (vgl. Jos 7 24 15 7 Hos 2 15), aber nicht sicher zu identificieren, werden genannt als die beiden Endpunkte des Landes, das die Frommen besitzen werden. Aus metrischen Gründen ist der überschüssige und vereinzelte Stichos v. 10^b als Glosse zu betrachten (Duhm, Cheyne).

11 Mit וְאַתֶּם wendet sich der Verf. (wie 57 3) an die Abtrünnigen, um ihnen ihr Schicksal anzukündigen. Hier nennt er sie עֹזְבֵי יְהוָה (s. 1 28), solche, die *Jahwe verlassen* und seinen *heiligen Berg vergessen,* also um seinen Tempel sich nicht kümmern, anderswo (vgl. v. 3 4) ihren Kultus üben, vielleicht auch schon mit der Frage umgehen, ob sie sich nicht irgendwo einen eigenen Tempel bauen sollen (vgl. 66 1 2), die ferner *Gad den Tisch decken* und *Meni den Mischtrank einschenken,* also diesen beiden Gottheiten Lectisternien veranstalten vgl. Jer 7 18 19 13 44 17, Brief Jer v. 26–28, Bel und der Drache v. 11, s. auch I Kor 10 21 (τράπεζα δαιμονίων) und לֶחֶם פָּנִים Ex 25 30, לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת Neh 10 34. Die beiden Gottheiten sind bis jetzt nirgends als babylonisch nachgewiesen; dagegen haben sich ihre Spuren auf westsemitischem Gebiete erhalten, wo sie daher auch heimisch sein werden. *Gad* findet sich nicht nur als israelitischer Stammname, sondern auch in alten Ortsnamen wie בַּעַל־גָּד Jos 11 17 12 7 13 5 und מִגְדַּל־גָּד Jos 15 37, sowie öfters in hebräischen, phönizischen und palmyrenischen Personennamen und ist noch in später Zeit als syrische Gottheit gekannt. גָּד *Glück* (s. Gen 30 11) ist = τύχη, also ein Glücksgott, später wurde er mit dem Planeten Jupiter, der bei den Arabern „das grosse Glück" heisst, identificiert. Weniger Spuren hat מְנִי hinterlassen; aber man wird mit dem

Gott *Meni* die Göttin der vormohammedanischen Araber Manāt zu vergleichen (Korān Sur. 53 20) und in Meni (vgl. מָנָה *zuteilen*) einen גַּד verwandten Schicksalsgott zu sehen haben. Meni-Manāt hat man mit dem Planeten Venus „dem kleinen Glück" zusammengebracht. Wie der Stamm Gad nach גַּד genannt ist, so vielleicht Benjamin nach מְנִי (בנימין = בְּנֵי־מְנִי vgl. KERBER hebr. Eigenn. 67 f.). Vgl. auch die merkwürdige Verbindung beider Namen auf der Inschrift des Altars von Vaison in der Provence: ... Belus Fortunae rector Menisque magister ... MORDTMANN ZDGM 1885, 44—46, und s. über גַּד bes. BÄTHGEN Beiträge zur Sem. Rel.-Gesch. 76—80, über Manāt WELLH. Arab. Heident. 25. **12** מָנִיתִי bildet ein Wortspiel mit מְנִי; um ein solches auch mit גַּד zu erhalten, wird man nicht mit OORT תִּכְרָעוּ in תִּגָּדְעוּ ändern dürfen. Das zweite Distichon v. $12^{a\beta}$ schlägt auf v. 1 2 zurück und beweist so, dass die hier Apostrophierten mit denen identisch sind, von denen v. 1–7 die Rede ist. Das letzte Distichon v. 12^b scheint nach 66 4^b hier hinzugefügt (DUHM).

c) 65 13–20 **Das Glück der Getreuen im Gegensatz zu dem Geschicke der Abtrünnigen und zu der Not der Gegenwart.** Fünf Tetrasticha in Langzeilen (wie zuletzt 63 7–14).

Die erste und die zweite Strophe **13—15**: Der Kontrast zwischen dem künftigen (in der Gegenwart sieht es noch anders aus 62 8 f.) Schicksal der Diener Jahwes und dem seiner Feinde; diese sind wie im vorigen Abschnitt, an den auch לָכֵן (allerdings nicht sehr gut, da dort ihnen ja der Tod gedroht ist) anknüpft, noch mit אַתֶּם angeredet. Nach der Einführungszeile beginnen die drei folgenden, wie die erste der zweiten Strophe (v. 14^a), mit הִנֵּה *siehe* = es wird so kommen, sich demnächst zeigen. **14** Zu טוּב לֵב vgl. Dtn 28 47, zu שֵׁבֶר רוּחַ s. 61 3. Für תְּיֵלִילוּ, das vielleicht Zusatz eines Abschreibers und daher mit DUHM zu entfernen ist, l. תְּילִילוּ s. zu 15 2. **15** Die beiden Zeilen sind sehr ungleich lang; aber der Text erweckt Bedenken, einmal durch den Wechsel der Person des Suff. in לבחירי und לַעֲבָדָיו, und dann durch die unvollständige Fluchformel וֶהֱמִיתְךָ אֲדֹנָי יְהוִה; die beiden Unebenheiten hangen zusammen: die Einführung der Fluchformel vom Rande in den Text hat die Änderung des Suff. in v. 15^b nach sich gezogen. Ursprünglich lauteten somit die beiden Langzeilen: *Und werdet hinterlassen* (als eine Art Erbschaft vgl. Ps 17 14) *zum Fluchwort* d. h. zur Nennung bei einer Verwünschung *euren Namen Meinen Auserwählten* (v. 9), *Aber siehe meine Knechte werden bekommen Einen andren Namen* (l. וְהִנֵּה לַעֲבָדַי יִקָּרֵא וגו׳; יהוה ist Verderbnis für וְהִנֵּה, für das Übrige vgl. LXX). Eine vollständige Verwünschung s. Jer 29 22; das Perf. ist für das ursprüngliche Imperf. יְמִיתְךָ erst gesetzt, als die Verwünschung in den laufenden Text kam und das die Glosse einleitende וְ, = „nämlich", zum וְ consec. wurde; denn das Hebräische kennt das im Arab. gebräuchliche sogenannte prekative Perf. nicht, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 106 u N. 2. Mit dem *andern Namen* ist nicht gemeint, dass die Knechte Jahwes nicht mehr Israel heissen sollten, sondern allgemein, dass ihre Lage eine ganz andere werden solle, an Stelle des Unglücks tritt das Glück, an Stelle der Geringschätzung Ansehen und Hochachtung.

Die drei letzten Strophen **16—20**: Der Kontrast zwischen der Zukunft

und der Gegenwart. **16** אֲשֶׁר ist prosaische Glosse wie Dtn 33 29 (Duhm, Cheyne); man darf es auch nicht mit *so dass* übersetzen, was eine höchst unpoetische Periode voraussetzte. *Wer sich segnet im Lande,* das dann die Auserwählten allein besitzen (v. 9), *segnet sich Mit dem Gott der Treue* (l. mit Weir u. a. אֹמֶן, Treue, Wahrheit, 25 1 für das künstliche liturgische אָמֵן = Gott des Amens), also: wer sich oder andern Segen wünscht, wird das dann thun unter Anrufung Jahwes, der sich durch die Erfüllung seiner Drohungen und seiner Verheissungen als Gott der Treue, als die Quelle alles Segens, erwiesen hat. Zum *Schwören bei Jahwe* vgl. 48 1. Den Schluss der Strophe bilden die beiden zusammengehörenden Langzeilen v. 16^b und v. 17^a: die früheren Nöte sind vergessen (54 4 Apk Joh 21 4 f.), denn Jahwe schafft alles neu. נִסְתְּרוּ מֵעֵינָי (wie Hos 13 14) hat parallel zu נִשְׁכְּחוּ den Sinn: ich will nichts mehr von ihnen sehen. **17^a** Unter der *Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde* d. h. eines neuen Kosmos denkt sich der Verf. nach dem Folgenden mehr eine gründliche Umgestaltung der Verhältnisse, als eine eigentliche Neuschöpfung, welche die Späteren darin gesehen haben (Apk Joh 21 1 II Pt 3 13). Damit bleibt er in der Linie jener zahlreichen Stellen, die von einer Umgestaltung der Natur und der Ordnung auf Erden sprechen (11 6–9 29 17 32 15–20 35 1–10), und reicht nicht an die Höhe des Wortes Dtjes's 51 6 hinan, das ihm vielleicht seine Hoffnung erweckt hat. **17^b** beginnt die vierte Strophe (v. 17^b–19^a). *Das Frühere* d. h. die früheren Verhältnisse mit all ihren Nöten (v. 16) *kommen keinem mehr in den Sinn,* zu diesem jeremianischen Ausdruck vgl. Jer 3 16 7 31. **18** Die Imperative sind unverständlich, es sind ja v. 13 ff. die Gegner angeredet; daher ist mit Duhm, Grätz, Cheyne das Imperf. zu lesen: יָשִׂישׂוּ וְיָגִילוּ (vgl. auch die alten Versionen) = *Sondern man frohlockt und jubelt auf immer Über das* (l. עַל־אֲשֶׁר für אֲשֶׁר, עַל ist nach עַד ausgefallen Grätz, Cheyne), *was ich schaffe.* Jerusalem soll ja zum Jubel und seine Einwohnerschaft zum Frohlocken werden d. h. so herrlich, dass man darüber jubeln und frohlocken kann (60 15), und **19^a** Jahwe will selber sich über die neue Stadt und die neue Bewohnerschaft freuen (62 5). Die letzte Strophe **19^b 20**: Alle Trauer ist verschwunden, denn zu den wichtigsten Segnungen gehört eine wunderbare Ausdehnung des menschlichen Lebens auf eine Höhe, die an die Lebensjahre der Patriarchen der Urzeit bei PC erinnert. Bei v. 19^b schwebt dem Verf. wieder (wie v. 17^b) ein Wort Jeremias vor vgl. Jer 7 34 16 9 25 10 33 11, bei v. 20 dagegen offenbar die Stelle Sach 8 4. An Unsterblichkeit (s. 25 8) denkt er in keiner Weise, vgl. die ganz ähnliche Auffassung im Buche Henoch 5 9 10 17 25 6 und die jüdische Kombination von Jes 25 8 als den Juden und Jes 65 20 als den Heiden im messianischen Reiche geltend bei Weber Jüd. Theol.² 381. **20** Mit *dort* (rückbezüglich wie שָׁמָּה v. 9, s. dort) ist Jerusalem gemeint. *Ein Säugling von* יָמִים d. h. *wenigen Tagen* vgl. z. B. Gen 24 55. Zu מַלֵּא אֶת־יָמָיו vgl. Ex 23 26 מ׳ מִסְפַּר י׳ = die Zahl der Lebenstage vollmachen. In der letzten Langzeile v. 20^b stört das zweite בֶּן־מֵאָה שָׁנָה sowohl das Metrum, als auch den Sinn: חוֹטֶא (mit ֶ nach Analogie der Verba ל״ה Ges.-Kautzsch²⁶ § 75 oo) ist nicht ein „unverbesserlicher Sünder", wie חֹטֶא oder רָשָׁע, sondern einer, der sich einmal verfehlt, und der könnte sich auch

erst nach hundert Jahren verfehlen (DUHM). Es ist daher unerlässlich, mit DUHM, CHEYNE das störende בֶּן־מֵאָה שָׁנָה, das wohl sagen wollte, dass schon ein Sterben im hundertsten Jahr als Fluch gelten werde, zu tilgen und in וְהַחוֹטֶא יְקֻלָּל eine Erinnerung des Verf. an Sach 5 1–4 zu sehen, dass jeder, der sich etwa eine Verfehlung zu schulden kommen lasse, vom Fluche getroffen werde (vgl. auch 11 4). Möglich ist es immerhin, dass das ganze Sätzchen eine Glosse ist (so HAUPT bei CHEYNE). Durch ihre Einfügung in den Text wäre dann aber die letzte Langzeile verstümmelt, die vom Sterben des Jüngsten im hundertsten Jahre spricht; denn dann fehlt zu יָמוּת ein Wort für das zweite Glied der Zeile.

d) **65** 21–25 **Das herrliche Glück der Zukunft**, Fortsetzung von v. 13–20, aber in anderem Metrum, nämlich in (vier) Doppeldistichen, wie zuletzt v. 8–12. **21 22**ᵃ das erste Doppeldistichon: Jeder soll die Früchte seiner Arbeit selber zu geniessen haben, vgl. das Gegenteil Dtn 28 30. **22**ᵇ **23**ᵃ das zweite Doppeldistichon: Zu diesem vollen Genuss ihrer Arbeit hilft den Frommen die lange Lebensdauer; der Gedanke von 62 8 f. liegt hier fern, Feinde giebt es in der Zeit des Heiles nicht. כִּימֵי הָעֵץ *wie die Tage des Baumes* mit dem generellen Artikel = *der Bäume;* Änderung in אֶרֶז (CHEYNE) ist unnötig. Für die Lebenskraft der Bäume vgl. Hi 14 8 f., zu יְבַלּוּ *aufbrauchen* s. Hi 21 13. עַמִּי, parallel mit בְּחִירַי (vgl. v. 9 15) meint: die einzelnen Glieder meines Volkes, meine Anhänger, Diener. **23**ᵃ Wo man lange lebt, da müht man sich nicht umsonst, sterben auch nicht die Kinder durch ein jähes Verhängnis (vgl. Jer 15 8 Ps 78 33) weg; für יֵלְדוּ wird man, wenn man überhaupt ändern will, lieber mit CHEYNE יְגַדְּלוּ (*aufziehen* 1 2 Hos 12 8), als mit PERLES יִלְאוּ (*sich abmühen*) lesen. **23**ᵇ **24** das dritte Doppeldistichon: Reich von Jahwe sind sie gesegnet, viele Generationen sehen sie nachwachsen (vgl. 61 9 Hi 21 8), und alle ihre Bitten werden erhört, noch ehe sie ausgesprochen sind (vgl. 58 9 Jer 29 12 Dan 9 21). **25** das vierte Doppeldistichon: Auch in der Tierwelt herrscht dann Frieden auf der neuen Erde. Das erste Distichon (v. 25ᵃ bis תֶּבֶן) beruht, z. T. wörtlich, auf 11 6–8; כְּאֶחָד ist dem aram. כַּחֲדָה (Dan 2 35) ähnlich, = *beisammen* vgl. Esr 2 64 Koh 11 6. *Die Schlange — Staub ist ihre Nahrung* ist eine Glosse, die das Metrum stört und die Schlange von der allgemeinen Umgestaltung ausdrücklich ausnimmt, damit der Fluch Gen 3 14 wirksam bleibe (DUHM, CHEYNE). Zu dem letzten Distichon (v. 25ᵇ), das nachträglich auch hinter 11 1–8 versetzt wurde, s. dort zu 11 9; zu dem כָּל־הַר קָדְשִׁי vgl. die v. 10ᵃ genannten Grenzpunkte im Osten und Westen.

e) **66** 1–4 **Gegen den Plan der „Schismatiker", einen eigenen Jahwetempel zu bauen.** Fünf gewöhnliche Doppeldistichen.

Die Gründe, welche der Verf. in seiner Polemik verwendet, sind derart, dass sie sich nicht nur gegen jeden neuen Bau eines Tempels ausserhalb von Jerusalem, sondern auch gegen einen bereits bestehenden, sowie gegen jeglichen Opferdienst zu richten scheinen. Man hat darum in dem Abschnitt auch schon eine Verwerfung jedes χειροποίητος οἶκος (vgl. Act 7 48–50 17 24), ja die Antecipation jenes Wortes Jesu von dem nicht nur in Jerusalem oder auf Garizim möglichen προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh 4 21–24) sehen wollen. Aber man geht dabei über den Sinn des Verf.s hinaus und übersieht die Andeutungen, die auch in unserer Stelle liegen und aus denen sich ergiebt, dass der Tempel

auf Zion ausser Frage steht und es sich nur um die Opposition gegen jeden Konkurrenztempel handelt (s. v. 2). Das Stück ist daher nicht mit Gressmann in die Zeit kurz vor dem Tempelbau zu verlegen und als Bekämpfung des von Haggai und Sacharja empfohlenen Tempelbaues zu verstehen; aber ebensowenig darf man mit Kosters v. 1^{b} 2^{a} als Einschub entfernen, um den Gedankengang und die Argumentation einfacher und klarer zu machen.

1 Jahwe, der seinen Thron im Himmel hat (s. zu 57 15^{a}) und dessen Fussschemel die Erde ist (60 13), fragt die „Schismatiker“: *Was für ein Haus ist es, das ihr mir bauen wollt, Und was für ein Ort ist meine Wohnstatt?* Der Sinn dieser Doppelfrage ist: Ein von euren Händen gebautes Haus brauche ich nicht und eine von euch mir angewiesene Wohnstatt will ich nicht. Ob man אֵי־זֶה mit *was für ein?* oder mit *wo?* (vgl. 50 1) wiedergiebt, kommt so ziemlich auf dasselbe hinaus. **2** Den beiden Gliedern der Doppelfrage (v. 1^{b}) entsprechen die beiden Distichen: einerseits hat ja *meine Hand dies alles gemacht,* und andrerseits ist die Wahl schon getroffen, nach wem ich blicke d. h. wo ich wohne (vgl. 57 15^{b}). וַיִּהְיוּ hebt nach יָדִי עָשָׂתָה noch besonders hervor: *und so kam es zu stande,* d. i. hat es nun festen Bestand; man wird daher nicht mit Klostermann, Cheyne nach LXX וְלִי הָיוּ *und mein ist es* zu lesen haben. Was כָּל־אֵלֶּה bedeute, ist die grosse Frage: Gewöhnlich bezieht man es auf *Himmel* und *Erde* in v. 1, auf die ganze Schöpfung, was den guten Sinn ergäbe: Ein von Menschenhänden erbautes Heiligtum brauche ich nicht, der ich das All erschaffen habe (vgl. schon Act 7 48–50). Aber *Himmel* und *Erde* liegen fern (v. 1), und das parallele זֶה, das auf die in Jerusalem wohnenden Frommen weist, zwingt dazu, in כָּל־אֵלֶּה auch etwas in der Nähe, in Jerusalem befindliches zu suchen. Es ist daher mit Duhm כָּל־אֵלֶּה auf den „Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus“ zu deuten: *Dies alles hier* ist durch Jahwes Hand zustande gekommen; einen Bau von den Händen der „Schismatiker“ braucht er nicht. Weniger gut übersetzt Sellin כָּל־אֵלֶּה maskulinisch: diese alle, nämlich die Frommen, die aber schwerlich Objekt von עָשָׂה sein und dem בַּיִת (v. 1^{b}) gegenübergestellt werden können. Andererseits hängt es nicht nur am Ort, sondern an der Art der Verehrer. Dieser Gedanke macht die Argumentation und ihr Verständnis kompliziert; aber für den Verf. sind die Verehrer, wie sie Jahwe haben will, auch nur am rechten Orte zu finden. *Nach diesen blickt* Jahwe, *bei diesen* wohnt er *bei den Elenden Und denen, die zerschlagenen Geistes sind* (l. נְכֵאֵה für נְכֵה mit de Lagarde, Cheyne nach Ps 109 16, vgl. Prv 15 12) *und hinzittern zu* (l. אֶל־) *meinem Wort* d. h. heilige Ehrfurcht vor meinem Gesetze haben und ihm gehorsam sind vgl. v. 5 Esr 9 4 10 3. **3** Wie sehr es auf die Art ankommt, zeigen auch die drei Distichen, in denen der Verf. die „Schismatiker“ schildert. Dabei verlässt er die Anrede und spricht in der dritten Person von ihnen, um so vor jedermann ihre schöne Art zu zeichnen und zu beweisen, warum Jahwe von solchen nichts erwarten kann. Die vier Stichen v. 3^{a} geben ebenso viele gleichgebaute Sätzchen, die im ersten Teile legitime Opferhandlungen nennen und diesen im zweiten greuliche, von Jahwe verabscheute Riten (שִׁקּוּצִים v. 3^{b}) gegenüberstellen: *Der Stierschlachter, ein Menschentöter; Der Schafopferer, ein Hundewürger;* u. s. w. Das erste Glied dieser Paare ist Subj., das zweite Prädikat; aber diese einfachen Sätze sind

weder dahin zu erklären, dass sie eine Verurteilung der Opfer überhaupt (: Wer einen Stier schlachtet, ist so gut wie ein Menschentöter), noch der am geplanten Konkurrenztempel gebrachten Opfer (: Wer an einem Ort ausser Jerusalem einen Stier schlachtet, ist gleich einem Menschentöter) enthalten. Die erste Auffassung widerspricht dem, was der Verf. sonst sagt, vgl. 60 7, und für die zweite dürfte die Hervorhebung des illegitimen Ortes nicht fehlen. Die Sätze enthalten vielmehr einfache synthetische Urteile: Der Stierschlachter ist ein Menschentöter d. h. übt zugleich Menschenopfer; also: so sind diese „Schismatiker“ und so verstehen sie den Kultus, den sie natürlich dann auch am neuen Tempel üben wollen: Stieropfer und Menschenopfer u. s. w., ja der Verf. will wohl geradezu sagen: ihnen, die einen eigenen Tempel errichten wollen und sich den Anschein geben, Jahwe liege ihnen am Herzen, ist es um ganz Anderes zu thun: statt des legitimen Kultus allerlei Greuelkulte; von Jahwekult reden sie und Abgötterei treiben sie. Dieser Kontrast drückt sich sowohl in der Gegenüberstellung der genannten Handlungen, als auch in der Wahl der Ausdrücke für dieselben aus. So heisst das Menschenopfer (s. darüber zu 57 5) הַכֵּה d. i. ein *Niederschlagen des Menschen.* Dem *Schafopferer* tritt der *Hundewürger* gegenüber; עָרַף bezeichnet *den Genickstoss versetzen*, das *Genick brechen* (vgl. Ex 13 13), so wird beim Hundopfer verfahren, welches somit auch in Palästina vorkam (vgl. über seine weitere Verbreitung unter den Semiten W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 291 f.). Dem legitimen *Speisopfer* setzen die Schismatiker an die Seite *die Libation von Schweineblut* (vgl. v. 17 65 4; vor דַּם־ח' gehört נוֹסֵךְ *ausgiessend* in den Text) und dem *Weihrauchopfer*, eigentl. dem Darbringen einer אזכרה, eines auf dem Altar anzuzündenden Duftopfers aus Weihrauch, (הִזְכִּיר ist ein denominativer term. techn. s. Lev 2 2 24 7, schwerlich eine Ellipse für הִזְכִּיר עָוֺן עַל ל' „die Sünde bekennen beim Weihrauchopfer“, so Jacob ZATW 1897, 48—68) das *Grüssen, Preisen eines Abgottes* (אָוֶן, eigentl. Nichtigkeit, ist hier persönlich = ein Nichtiger, ein Nichtgott, zu verstehen vgl. 41 29). 3ᵇ fasst das Treiben der „Schismatiker“ zusammen: sie lieben Greuel; dafür soll sie die Strafe treffen 4ᵃ: גַּם korrespondiert mit גַּם v. 3ᵇ (vgl. 57 6 f.) = ***gleichwie ...., so werde ich Lust haben ihnen übel mitzuspielen Und wovor ihnen graut, lasse ich über sie kommen.*** Warum dies geschieht, wird noch einmal gesagt 4ᵇ: sie haben auf Jahwes Ruf nicht gehört 65 12, ihre alten Kulte sind ihnen lieber als die geistige Zucht des Gesetzes Jahwes 65 1-5.

Die Verse 1-4 sind ein wichtiges Dokument zur Beurteilung der Lage in Palästina vor der Einführung des Gesetzes. Die Bevölkerung der Landschaft wollte sich nicht mit der Form und der Art des Gottesdienstes befreunden, die die zurückgekehrte, neuerdings durch frischen Zuzug (Esra) verstärkte Gola als die einzig berechtigten gelten lassen konnte. Schon war es soweit gekommen, dass die am Alten hangende Bevölkerung, welche unter Religiosität nicht viel mehr verstand als Übung von allerhand kultischen Gebräuchen, mit der Errichtung eines eigenen Tempels drohte, um die Gegner zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Diese Drohung konnte aber nur das Urteil, das man in den Kreisen der Gesetzestreuen über sie fällte, bestätigen (vgl. v. 3). Zugleich sieht man aber auch, dass das Deuteronomium samt seiner höheren Religionsauffassung nur bei der Gola gesiegt hat und jene josianische Reform vor hundertsiebenzig Jahren spurlos an der Landbevölkerung vorübergegangen ist. Um dem Gesetze in Jerusalem den Sieg zu verschaffen, musste der Helfer

(Nehemia) aus dem Exile kommen; aber dieser Sieg brachte das definitive Schisma und führte zu der Verwirklichung jener Drohung, zu dem Bau des Tempels auf Garizim durch die Schismatiker (vgl. Neh 13 28 f.).

f) 66 5–11 Die Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen bleibt nicht aus.

Cheyne verbindet v. 5 noch mit v. 1–4 und lässt darauf als Fortsetzung v. 17 18ᵃᵅ (bis מַחְשְׁבֹתֵיהֶם) folgen. Dass v. 16–18 (s. dort) nicht alles in Ordnung ist, hat man zuzugeben; aber v. 5 ist noch viel enger mit v. 6 verbunden als mit v. 1–4 und bietet eine treffliche Über- und Einleitung zu v. 6–11, die ausführen, wie die häretischen Brüder mit ihrem Unglauben an die eschatologischen Verheissungen des Dtn's und der Propheten zu Schanden werden. Dazu kommt, dass in v. 5 dasselbe Metrum, wie in v. 6–11, nämlich das der durch Cäsur geteilten Langzeile, vorliegt, und dass v. 5–11 sich ohne Zwang in drei Sechszeiler zerlegen lässt (so Duhm).

5 6 der erste Sechszeiler: Die Bestrafung der Feinde durch Jahwe. 5 *Hört das Wort Jahwes, Die ihr hinzittert zu seinem Wort* (v. 2)! Der zweiten Zeile: ***Es sagen eure Brüder, die euch hassen,*** fehlt das zweite Hemistich (Duhm). Die *Brüder* sind die Volksgenossen d. h. die in Judäa und Samarien vorhandene altisraelitische Bevölkerung; der Hass hat religiöse Gründe (vgl. לְמַעַן שְׁמִי). Die Verstossung war jedenfalls eine gegenseitige, dem Verf. erscheint sie nur im Gefühl des Rechts, das die höhere Religionsauffassung seiner Partei verleiht, als bloss von den Gegnern ausgehend, die, wie das folgende zeigt, nicht nur das Gesetz nicht wollen, sondern auch an die enthusiastischen Erwartungen der Frommen nicht glauben. Spottend sagen sie ja: Mögen sich diese grossartigen Hoffnungen nur erfüllen, damit wir eure Freude sehen können (vgl. 5 19)! *Aber,* fügt der Verf. hinzu, ***zu Schanden werden sie*** mit ihrem Spotte *werden.* Die dritte Zeile schliesst mit יִכָּבֵד יְהוָה (wie mit LXX für יִכְבַּד zu lesen ist): *es verherrliche sich nur Jahwe!* 6 verheisst den baldigen Auszug Jahwes aus der Stadt und dem Tempel (vgl. Am 1 2 Jo 3 16), die also existieren, zum Gericht über seine Feinde und zwar nicht nur über die unter den Israeliten: *Horch! Getöse aus der Stadt, Horch! aus dem Tempel, Horch! Jahwe zahlt heim* ist im Begriff heimzuzahlen *Vergeltung seinen Feinden* (s. 59 18). Vor Jerusalem hält Jahwe Gericht über die Völker (vgl. 63 1–5 Jo 4 11–14).

7 8 der zweite Sechszeiler: Die plötzliche wunderbare Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems durch die Rückkehr der Diaspora (vgl. 49 17–21 54 1), ebenfalls, wie die Besiegung der Feinde vor Jerusalem, ein Stück der eschatologischen Hoffnung. 7 Die erste Zeile v. 7ᵃ ist sehr kurz, auch der Übergang abrupt; man wird daher des Metrums und des Parallelismus zu v. 7ᵇ wegen mit Duhm, Cheyne vorn וְהִיא und hinten בֵּן hinzufügen müssen: *Sie aber, bevor sie noch kreiste, Hat sie geboren einen Sohn.* Mit חֵבֶל erinnert v. 7ᵇ an den spätern Ausdruck חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ (die Wehen der messianischen Zeit). 8 Vor אֶרֶץ ist עַם einzusetzen (Duhm, Cheyne), das Land muss nicht erst entstehen und יוּחַל (Hoph. für das gewöhnlichere חוֹלַל) ist masc.; so wird auch dem Metrum geholfen: *Wird denn gekreist das Volk eines Landes An einem Tag?* פַּעַם אֶחָת = *auf einen Schlag.* 8ᵇ nennt den Namen und erklärt die Strophe.

9–11 der dritte Sechszeiler: Zions Glück kommt sicher; denn was Jahwe

beginnt, führt er herrlich hinaus. **9** Die erste Frage (vgl. 37 3) definiert die zweite (v. 9[b]) näher: *Bin ichs, der gebären lässt und dann verschliesst* scil. den Mutterleib, d. h. werde ich, nachdem die kleine Gemeinde in Jerusalem aufgerichtet ist, Unfruchtbarkeit eintreten lassen, also die Verheissungen nur halb erfüllen? vgl. Duhm. Für אָמַר l. ebenfalls יֹאמַר, das י ist nach י ausgefallen. **10** L. nach LXX mit Duhm, Cheyne שִׂמְחִי יְרוּשׁ׳ *Freue dich, Jerusalem,* vgl. das fem. Sing.-suff. in אֱלֹהָיִךְ (v. 9). Zu den *Trauernden* vgl. 57 18 61 2 3. **11** לְמַעַן macht die Teilnahme am messianischen Glück von der Freude abhängig d. h. von dem freudigen Glauben an die eschatologischen Verheissungen; von den häretischen Spöttern gilt ja v. 5: הֵם יֵבֹשׁוּ. Für שֹׁד l. שַׁד vgl. 60 16; das parallele זִיז bedeutet nicht *Fülle,* sondern offenbar *Mutterbrust,* also זִיז כְּבוֹדָהּ *ihre reiche Mutterbrust,* vgl. das vulgärarab. *zîze* = *Zitze, Euter,* und die vorgeschlagenen Änderungen בִּיז (aram. = *Brust* de Lagarde), יַיִן (*Wein* Cheyne) sind unnötig. מָצַץ ist ἅπ. λεγ., = מָצָה 51 17; warum die Mas. nicht תָּמֹצּוּ punktiert, sieht man nicht ein. מִן von מִשַּׁד und מִזִּיז ist beidemal von dem ersten im Imperf. stehenden Verb abhängig; die Perfekte geben die Folge der Imperff. an: sich satt und vergnügt saugen.

g) 66 12–18[aα] Das hohe Glück der Frommen und das Gericht an den Feinden. Wie v. 12–14 die Fortsetzung von v. 11 ist, so schliesst sich v. 15–18 an v. 14[bβ] an. Das Metrum ist jedoch wieder das der gewöhnlichen Doppeldistichen; wenigstens lässt sich dasselbe mit Duhm auf leichte Weise durch auch sonst empfohlene kleine Textänderungen herstellen. Cheyne verzichtet hier auf metrische Gliederung.

12—14 drei Doppeldisticha (über das Glück Zions und seiner Kinder), das erste **12**[a] (ausser וִינַקְתֶּם) redet davon, dass Gott allen Reichtum der Völker Zion *zuleitet* (Gen 39 21): *Denn so spricht Jahwe: Siehe ich lenke ihr zu Wohlfahrt wie einen flutenden Strom Und den Reichtum der Völker wie einen Bach,* שׁוֹטֵף ist wegen des Metrums mit Duhm zu כְּנָהָר in den dritten Stichos zu versetzen; zum Inhalt vgl. 60 5 61 6, zum Ausdruck noch 48 18. וִינַקְתֶּם, das als Schluss von v. 12[a] unglaublich ist, wird noch von LXX richtig zum zweiten Doppeldistichon **12**[b] **13** gezogen und richtig gelesen: τὰ παιδία αὐτῶν d. i. = וִינַקְתָּם, oder da LXX v. 12[a] für אֵלֶיהָ εἰς αὐτούς setzt, = וִינַקְתָּהּ (Duhm). יֹנֶקֶת hat Kollektivbedeutung wie מְבַשֶּׂרֶת (s. zu 40 9): *Und ihre Kinder werden auf der Hüfte getragen Und auf den Knieen geliebkost,* natürlich von den Heiden als ihren Wärtern, vgl. 60 4 (s. auch 49 22). Die Verba sind im Sing. zu lesen: תִּנָּשֵׂא, dessen ו Dittographie des folgenden ist und so den Plural im zweiten Verb nach sich gezogen hat, und תְּשַׁעֲשַׁע (sog. Pulp. von שׁעע vgl. Pilp. 11 8). **13** Das dreifache *trösten* fällt auf, auch ist ein Stichos zuviel; es ist daher אָנֹכִי אֲנַחֶמְכֶם ו nach 51 12 49 13 15 eingesetzt, um zu sagen, wer der Tröster ist, und das Distichon lautete ursprünglich: *Wie einen seine Mutter tröstet, So sollt ihr in Jerusalem getröstet werden* (Duhm). Für בִּירוּשָׁלַם mit Cheyne בְּרֹב שָׁלוֹם *durch die Fülle des Heils* zu lesen, ist kein Grund. **14** das dritte Doppeldistichon: das freudige Aufleben in Jerusalem unter der reichen Erfahrung der göttlichen Gnade, vgl. 60 5[a]. Wie bei den Hebräern gerne die Gebeine als durch Krankheit in Mitleidenschaft gezogen erscheinen (vgl. z. B.

Ps 31 11 32 3), so *sprossen sie* umgekehrt auch, wenn die Lebenslust wächst und die Konstitution wieder fest wird, *wie junges Grün*. Da „die Hand Jahwes" keinen guten Gegensatz zu „seinem Zürnen" abgiebt, ist mit KLOSTERMANN, CHEYNE 'וְנוֹדַע חַסְדֵּי י und, wie schon DUHM vorschlug, auch וְזַעְמוֹ zu lesen: *Und kund wird werden Jahwes Gnade an seinen Knechten Und sein Grimm an seinen Feinden.* אֶת־ ist beidemal Präposition.

15—18$^{a\alpha}$ drei Doppeldisticha über das Gericht, die Exposition des letzten Stichos von v. 14: Jahwe erscheint in Feuer und Sturm, um Rache zu nehmen an seinen Feinden, vgl. 29 6 30 27 30. 15 LXX hat כָּאֵשׁ für בָּאֵשׁ, was כַּסּוּפָה entspricht und daher wohl vorzuziehen ist; jedoch vgl. z. B. Dtn 5 20–23. Der Stichos: *Wie die Windsbraut sind seine Wagen* findet sich wörtlich auch Jer 4 13 von menschlichen Feinden; zu den Wagen Gottes vgl. Hab 3 8 Ps 68 18, s. auch Hes 1 4–28, und zur Sache vgl. 17 12 f. הָשִׁיב steht, wie Dtn 32 41 43, = *vergelten.* 16 Zu dem Niph. נִשְׁפַּט אֶת־ *geht er ins Gericht mit* vgl. Hes 38 22 Jo 4 2, und zu dem *Schwert Jahwes* s. 27 1 34 5 6. Die Einsetzung von אֶת־כָּל־הָאָרֶץ am Ende des ersten Stichos hinter נִשְׁפָּט (LXX, OORT, KLOSTERMANN, CHEYNE) ist unnötig und stört das Gleichmass der Stichen, wie es den Sinn nicht verbessert. Dagegen steht v. 16^{b} ohne parallelen Stichos verloren da, sodass man mit DUHM annehmen muss, er sei von einem Leser eingesetzt, der meinte, das Resultat von Jahwes Eingreifen noch eigens nach Jer 25 33 Zph 2 12 vermelden zu müssen. Dem Verf. ist aber das Wichtigste in dem Gericht, dass die bösen Häretiker unter der Judenschaft, jene götzendienerischen Schismatiker in Judäa und Samaria vernichtet werden. Ohne äussere Verbindung kann er daher 17 auf diese Apostaten übergehen, und man darf nicht wegen der Asyndese mit CHEYNE, KITTEL, LITTMANN v. 17 und 18$^{a\alpha}$ hier herauslösen und als erst noch unvollständig bleibenden Schluss an v. 5 anfügen (dass übrigens v. 5 nicht von v. 6–11 zu trennen ist, ergab sich aus dem ganzen Abschnitt v. 5–11, s. die Erklärung). Die Apostaten werden v. 17^{a} ähnlich, wie v. 3 65 3–5 11 gezeichnet: *Sie, die sich weihen und reinigen* statt für den Tempelkult *Für die Gärten* (vgl. 65 3) *hinter dem einen in der Mitte* d. h. folgend den Exercitien eines Hierophanten oder Mystagogen, der in der Mitte der Brüderschaft stehend die Ceremonien der Reinigung leitet. Da dies einen verständlichen Sinn ergiebt, wenn auch der Kult, der so geübt wurde, nicht näher bestimmbar ist, da ferner Hes 8 11 in einer ähnlichen Schilderung eines mysteriösen Kultus selbst noch einen solchen „in der Mitte Stehenden" mit Namen nennt, und da endlich aus späteren gnostischen Kreisen bekannt ist, dass sie selbst von Jesus berichten, er habe, bevor er sich von den Juden ergreifen liess, die Jünger einen Kreis um sich bilden und einen sakramentalen Reigen tanzen lassen (Acta apostolorum apocrypha II, 1, Cap. 94, edd. LIPSIUS et BONNET), wird man am Texte nicht zu ändern haben und also weder mit Ḳ ĕrē אַחַת „hinter einer" (scil. Priesterin oder Göttin) noch mit KLOSTERMANN, CHEYNE אַחַד אַחַד בַּתְּנֻךְ „einer den andern (27 12 Hes 33 30) am Ohrzipfel" (Ex 29 20 Lev 8 23 24 14 14 17 25 28) zu lesen haben, obschon die Weihe des Ohrzipfels durch Blutbestreichung nach diesen Stellen in Ex und Lev auch im legitimen israelitischen Ritus Aufnahme gefunden hat und besonders da, wo es Inkubationen galt (65 4), nicht abwegs

liegt. *Die essen das Fleisch des Schweines* (65 4 vgl. 66 3), *Das kleine Getier und die Maus*, l. mit Duhm הַשֶּׁרֶץ, da הַשֶּׁקֶץ zwischen Schwein und Maus zu allgemein und שֶׁקֶץ überall, wo man nicht שִׁקֻּץ zu lesen hat, zweifelhaft ist (so auch Cheyne). Die Maus muss, wie Schwein und Hund (66 3), in den mystischen Kulten als heiliges Tier betrachtet worden sein, vgl. übrigens den Personennamen עַכְבּוֹר (z. B. Gen 36 38 f. II Reg 22 12 14 und bei den Phöniziern), sowie die Abbildung von Mäusen auf einer karthagischen Votivstele (vielleicht ist auch I Sam 6 4 5 zu vergleichen) s. W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 293, Pietschmann Gesch. der Phöniz. 228. Als essbar gelten auch jetzt noch einzelne Species des Mäusegeschlechts bei den Arabern im nördlichen Syrien vgl. Tristram Nat. Hist.[8] 122 f.; auch das Verbot Lev 11 29 wird für die gleiche Anschauung beweisen. Da סוּף nur Ps 73 19 von Personen steht, dagegen die Nomina מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם in v. 18[a] beziehungslos stehen, aber mit ihren Suff. auf die Apostaten v. 17[a] zu weisen scheinen, empfiehlt es sich als das beste, mit Duhm diese Nomina vor v. 17[b] zu setzen und sie mit v. 17[b] das letzte, passend durch נְאֻם יְהוָה abgeschlossene Distichon bilden zu lassen: *Ihre Werke und ihre Gedanken* d. h. das abgöttische Treiben (v. 17[a]) und die Pläne (s. 65 2) der Schismatiker (das Suffix nimmt das v. 17[a] vorangestellte Subj. auf) *Haben mit einmal ein Ende, ist Jahwes Spruch.*

h) 66 18–22 Die Verbreitung der Kunde von Jahwes Herrlichkeit zu den entferntesten Völkern, die Zurückbringung der Diaspora und der ewige Bestand des israelitischen Geschlechts. Fünf Doppeldistichen.

18 Durch das Eindringen des fremden Bestandteils מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם (s. bei v. 17) ist der Text am Anfang verdorben. Duhm setzt die bleibenden Stücke mit der Änderung von בָּאָה in בָּא einfach zusammen: וְאָנֹכִי בָּא *und ich bin kommend;* wahrscheinlich ist die Verletzung grösser und mit Cheyne als Subj. zu בָּאָה nach Jer 51 33 הָעֵת einzufügen und in וְאָנֹכִי der Rest von כִּי הִנֵּה zu sehen, also zu lesen: כִּי הִנֵּה בָאָה הָעֵת וגו׳ = *Denn fürwahr, es kommt die Zeit Zu sammeln die Völker und Zungen;* כָּל־ ist mit Duhm zu tilgen, da es ja immer noch Völker giebt, die sich nicht versammeln v. 19. Die Frage ist die, ob v. 18 eine Sammlung der Völker zum oder nach dem Gericht meine, also eine Ausführung von v. 15–17 enthalte oder die dem Völkergericht folgende Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Cap. 60) schildere. Wenn man den Ausdruck מֵהֶם פְּלֵיטִים v. 19 nicht abschwächen oder pressen will, sodass er nur besagen soll: „Auserwählte von ihnen" oder „einige von ihnen, als von denen, die alle schon dem Gericht Entronnene sind", so bleibt nichts anderes übrig, als den Abschnitt von der Sammlung der Völker zum Gerichte zu verstehen. Dem widerspricht auch nichts in der ganzen Schilderung. Die Aktion Jahwes vor Jerusalem ist dieselbe wie einst in Ägypten, sie gilt seiner Verherrlichung (vgl. Ex 14 4 17 18 הִכָּבֵד und hier וְרָאוּ אֶת־כְּבוֹדִי) und diese wird erreicht dadurch, dass er, wie einst an den Ägyptern, an den Völkern Wunderthaten verrichtet (שִׂים אוֹת בְּ v. 19[a] und Ex 10 2). Das zweite Distichon (v. 18[b] 19[aa] bis אוֹת) lautet daher: *Und sie werden kommen und sehen meine Herrlichkeit,* 19 *Und ich werde ein Wunder an ihnen thun;* dabei handelt es sich aber nicht um ein Zeichen am Himmel oder durch die Umgestaltung der Konfiguration des Erd-

bodens rings um Jerusalem (wie bei Jo 4 15 16 18 Sach 14 4–10 oder bei Jes 7 11), das würde die Präposition לְ oder לִפְנֵי erfordern, sondern um eine Wunderthat wie in Ägypten, um ein gewaltiges Einschreiten Gottes, das die Völker zu fühlen (בָּהֶם) bekommen (vgl. 10 33 f. 17 12–14 und Jo 4 11–14). Wie in Ägypten, so verfallen aber auch hier nicht alle dem Gericht; *einige Entronnene von ihnen* d. h. einige derjenigen von ihnen, die dem Gerichte entronnen sind (פְּלֵיטִים sind solche, die zur פְּלֵיטָה, hier der Völker, anders 4 2, gehören), *schicke ich Zu den fernsten Gestaden, Die von mir noch nie gehört* (zu שָׁמַע שֵׁמַע vgl. Gen 29 13, die naheliegende Änderung in שְׁמִי LXX ist unnötig), *Noch meine Herrlichkeit gesehen haben.*

Die Worte הגוים bis וְיָוָן sind später hinzugefügt, um mit Namen die fernen Völker zu nennen; der Einschub unterbricht deutlich den Fluss der Rede und das Schema des Metrums (Duhm, Cheyne). Die Namen sind sämtlich dem Buche Hes entnommen vgl. Hes 27 10 12 f. 38 2 39 1. Über תַּרְשִׁישׁ s. zu 2 16; für das unbekannte פּוּל l. mit LXX פּוּט, ein libysches resp. afrikanisches Volk, wie auch לוּד ein solches ist s. Gen 10 6 13 Hes 27 10. Für „die Bogenschützen" l. nach LXX (Μοσὸχ καὶ εἰς, offenbar verdorben aus καὶ Ῥώς) mit Duhm, Cheyne מֶשֶׁךְ וְרשׁ *Mesek und Ros* (ראשׁ), Teile des Landes Magog im Nordosten Kleinasiens s. Hes 38 2 39 1; eben dahin gehört auch תּוּבַל = die *Tibarener* s. Gen 10 2 Hes 38 2 f. 39 1. Zu יָוָן, dem jonischen Kleinasien, s. Gen 10 2 4 Hes 27 13.

19$^{b\beta}$ (von וְהִגִּידוּ an) **20**$^{a\alpha}$ (bis הַגּוֹיִם) Die Kunde von Jahwes Herrlichkeit wird unter die Völker getragen und die Juden der Diaspora werden aus aller Welt zurückgebracht (vgl. 49 22 60 9 14 2). Jetzt beginnt die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Cap. 60). Wegen מִכָּל־הַגּוֹיִם können nicht gut die Völker Subj. von וְהֵבִיאוּ sein; der Verf. hat aber wohl schon bei וְהִגִּידוּ das bestimmte Subjekt der פְּלֵיטִים vergessen und das unbestimmte *sie* = *man* im Sinne, also den Dank für die Rettung im Gericht bezeugen alle Entronnenen, bezeugt man in der ganzen Welt durch die Heimführung der Juden. **20**$^{a\beta b}$ *Als Opfergabe für Jahwe auf meinen heiligen Berg Nach Jerusalem, spricht Jahwe, Wie die Israeliten Opfergaben bringen In reinen Gefässen nach dem Tempel Jahwes;* die Diaspora als Opfergabe der Heiden ist Jahwe so angenehm, wie in reinen Gefässen gebrachte Opfer der Juden.

Die Transportmittel zur Heimschaffung der Diaspora, die übel genug mit den reinen Gefässen in Parallele treten, hat ein weiser Glossator nennen zu müssen geglaubt (Duhm, Cheyne). צַבִּים sind *Sänften* oder *gedeckte Wagen* cf. Num 7 3 und כִּרְכָּרוֹת *Dromedare.*

21 *Und auch von ihnen werde ich nehmen Zu Levitenpriestern, spricht Jahwe.* מֵהֶם kann sich nur auf die אֲחֵיכֶם (v. 20) beziehen, die von den Heiden als Opfergabe gebracht werden, wie die Leviten überhaupt dann in Num 8 als ein Weihegeschenk der Israeliten an Jahwe gelten; zugleich soll damit erklärt werden, dass nicht allein die schon in Jerusalem fungierenden Priester zum Priestertum berechtigt seien (Duhm, Cheyne). Die gewöhnliche Lesart לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם beruht auf der falschen Erklärung „zu Dienern für die Priester (und) die Leviten". Viele MSS setzen wie die alten Übersetzungen ausser Targum ein וְ dazwischen nach der späteren scharfen Scheidung zwischen Priestern und Leviten. Demnach hat das Fehlen der Verbindung als älter zu gelten und man wird hier den deuteronomischen Ausdruck (ohne Wiederholung von ל vor לְוִיִּם) *Levitenpriester* (כֹּהֲנִים לְוִיִּם) als ursprünglich ansehen

und לְ davor ohne Artikel lesen müssen vgl. Mal 2 4–9 (Kuenen, Oort, Duhm, Cheyne). Ein Widerspruch mit 61 6 liegt nicht vor, dort ist von der Stellung, die alle Israeliten zu der ganzen übrigen Welt einnehmen, hier von denen die Rede, die wirklich priesterliche Funktionen ausüben. **22** das letzte Doppeldistichon: Der neue Kosmos soll ewig bestehen (vgl. 65 17), so auch Israels Geschlecht und Name; vgl. Jer 31 35 f. 33 25 f., wo diese Verheissung viel besser an den bereits vorhandenen Bestand der Naturordnung geknüpft ist. Im Übrigen blickt der Verf. mit diesem Abschluss seiner Schrift deutlich auf den Anfang 56 5 zurück: In solch ewig bestehendem Gemeinwesen, das den herrlichen Mittelpunkt der ganzen Welt bildet (Cap. 60), einen Namen zu haben, muss Fremde und Eunuchen zum freudigen Anschluss ermutigen.

i) 66 23 f. ein später Zusatz: Die frommen Juden besuchen regelmässig den Tempel und weiden sich draussen vor der Stadt am Anblick der Leichen der Abtrünnigen. Als Zusatz verrät diese Verse schon zu Anfang die Lieblingsformel der Ergänzer וְהָיָה (vgl. zu 7 21); dann bedeutet hier כָּל־בָּשָׂר im Gegensatz zu v. 16 nicht die ganze Menschheit, sondern nur die Juden wie Jo 3 1, und ebenso sind הַפֹּשְׁעִים בִּי nur die von Jahwe abgefallenen Juden (1 28 46 8 59 13), an Jahwes Feinde in der ganzen Welt (v. 15 f.) ist nicht mehr gedacht; endlich kommt דֵּרָאוֹן nur noch Dan 12 2 vor, und die beste Parallele zu v. 24 bietet das Buch Henoch 27 2 f. Die Verse sind verwandt mit 50 10 f. (s. dort) und gehören allem nach am ehesten ins zweite Jahrhundert (Duhm, vgl. auch Cheyne). **23** מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּח' wörtlich: so oft (28 19) ein Monat wiederkehrt, am Neumond desselben, und so oft eine Woche wiederkehrt, am Sabbat derselben (vgl. Num 28 10 14), also: *jeden Neumond und jeden Sabbat*; שַׁבָּת bedeutet hier, wie Num 28 10 Lev 23 15 25 8, im Aram. und im NT z. B. Mk 16 2 9, *Woche* (über שַׁבָּת s. zu Ex 20 8). **24** Der Ort draussen vor der Stadt, wo die Leichen der Abtrünnigen liegen, wird nicht genannt, ist aber ohne Frage das Thal Hinnom גֵּיא בֶן־הִנֹּם Jer 7 31 f. oder גֵּיא הִנֹּם z. B. Neh 11 30 (γέεννα) vgl. Buch Henoch 27 2 f., das Thal, in dem einst Menschenopfer geübt wurden (Jer 7 31 f.) und das Josia deshalb entweihte II Reg 23 10. An diesem unreinen verfluchten Ort werden nach dem Gericht, das die Abtrünnigen treffen wird, ihre Leichen unbegraben für immer der Fäulnis und dem Feuer anheimfallen. Wie man sich das zu denken hat, bleibt verborgen; aber der Hauptgedanke wird sein, dass ihre Pein eine unaufhörliche sein soll; die Seelen der Toten empfinden die von Wurm und Feuer ihren Leichen bereitete Misshandlung als ewige Qual und Pein vgl. 50 11 Hi 14 22, darum konnte auch aus der sichtbaren Hölle, die unsere Stelle (vgl. auch 30 33) voraussetzt, eine unsichtbare werden (vgl. Mk 9 43–48 Mt 13 42 Lk 16 24).

Den „Missklang (die Leichen der Abtrünnigen ein Gegenstand des Abscheus, aber auch der Augenweide für die Frommen), mit welchem jetzt das Buch schliesst, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen AT enthält" (Duhm), mildert die massoretische Vorschrift nur wenig, wie bei dem Dodekapropheton, bei Thr und Koh, den zweitletzten Vers 23 zu repetieren.

SACHREGISTER.



